السياسة الشرعية

أو

نظام الدولة الإسلامية

في الشئون الدستورية والخارجية والمالية

حضرة صاحب الفضيلة

عبد الوهاب خلاف

دار الأنصار
مكتبة . طباعة . نشر . توزيع
٨١ ش البستان . ناصية ش الجمهورية
امام قسم عابدين ت ٩٣١٥٨١

١٣٩٧ هـ
١٩٧٧ م

مطبعة التقدم
٤٤ شارع المواردى بالمنيرة
القاهرة ت ٨٤١٤٢١

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * وصلى على سيد المرسلين، سيدنا محمد الصادق الأمين * وعلى آله وصحبه وسلم .

فى شهر جمادى الأولى سنة ١٣٤٢ للهجرة (ديسمبر سنة ١٩٢٣ للميلاد) ابتدأت الدراسة فى قسم التخصص بالقضاء الشرعى للعلماء المختارين من خريجى مدرسة القضاء والأزهر المعمور .

وكان من حسن حظى أن عُهد إلىّ بدراسة مادة من المواد التى قررت دراستها فى هذا القسم وهى السياسة الشرعية .

بدأنا فى دراسة هذا العلم الناشىء الذى لم يدرس من قبل فيما نعلم وليس بين أيدينا سوى منهج دروسه الذى ينتظم عدة بحوث فى مختلف الشئون لا تظهر بينها وحدة جامعة ولا صلات ترتبها ترتيب مسائل العلم الواحد .

لهذا عُنينا أول دراستنا بنظرة عامة نستكشف بها الوحدة التى ألفت بين هـذه البحوث والصلة التى نظمتها بعنوان واحد لنعرف

الرسم الذى يحد علم السياسة الشرعية ويميز موضوع البحث فيه ونقف على الغاية التى يوصل إليها .

وقد استبان لنا أن كلمة « السياسة الشرعية » اختلف المراد بها فى عبارات علماء المسلمين :

فالفقهاء أرادوا بها التوسعة على ولاة الأمر فى أن يعملوا ما تقضى به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص .

قال صاحب البحر فى باب حد الزنا :

« وظاهر كلامهم ههنا أن السياسة : هى فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بذلك الفعل دليل جزئى » .

فالسياسة الشرعية على هذا هى العمل بالمصالح المرسلة لأن المصلحة المرسلة هى التى لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها .

وغير الفقهاء أرادوا بها معنى أعم من هذا يتبادر من اللفظ ويتصل باستعماله اللغوى وهو تدبير مصالح العباد على وفق الشرع .

قال المقريزى فى خططه « ويقال ساس الأمرَ سياسة بمعنى قام به . وهو سائس من قوم ساسة وسوّس . وسوّسه القوم جعلوه يسوسهم ...

« فهذا أصل وضع السياسة فى اللغة . ثم رسمت بأنها القانون

الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال . والسياسة نوعان سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهى من الأحكام الشرعية عَلِمها من علمها وجهلها من جهلها . وقد صنف الناس فى السياسة الشرعية كتباً متعددة . والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها » .

ولما كان هذان المعنيان غير متباينين وبينهما صلة وثيقة من ناحية أن تدبير المصالح على الوجه الأكمل لا يتم إلا إذا كان ولاة الأمر فى سعة من العمل بالمصالح المرسلة ، وكذلك البحوث المقررة هى شُعب من المعنيين فليس ما يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم المعنيين وينتظم جميع البحوث المقررة . وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الإسلام ، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص .

وموضوعه النظم والقوانين التى تتطلبها شؤن الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم .

وغايته الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها . والابانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله رعاية مصالح الناس فى مختلف العصور والبلدان .

على ضوء هذه الغاية أخذنا فى دراسة تلك البحوث بعد أن قسمنا

شؤن الدولة إلى عدة أقسام : من دستورية ، وخارجية ، ومالية وغيرها ، وجمعنا بين مباحث كل شأن من هذه الشئون . وراعينا فى بحث أكثر الشؤن المقارنة والمقابلة بين ما شرعه الإسلام وما وضع من النظم الحديثة تدبيراً لها . وقد تم لنا البحث فى ثلاثة من تلك الشؤن وهى الشؤن الدستورية والخارجية والمالية . وهاهى نقدمها للباحثين لا ندّعى أننا بلغنا فى بحثها حد الكمال أو قاربناه ولكننا والحمد لله على توفيقه مهدنا السبيل وخطونا أولى الخطوات .

وأسأل الله أن يهىء لهذا العلم من يقدره حتى تسنح الفرصة لإعادة دراسته فى معهد من معاهد التعليم العالى وتأخذ بحوثه حظها من السعة والتمحيص ويتجلى للمسلمين أن دينهم القويم لا يقصر عن مصلحة ولا يضيق بحاجة وأنه كفيل بالسياسة العادلة جامع لخيرى الأولى والآخرة .

عبد الوهاب خلاف

تمهيد

كان رسول الله ﷺ في حياته مرجعَ المسلمين في تدبير شئونهم العامة : من تشريع ، وقضاء ، وتنفيذ . وكان قانونه في هذا التدبير ما ينزل عليه من ربه ، وما يهديه إليه اجتهاده ونظره في المصالح ، وما يشير به أولو الرأى من صحابته فيما ليس فيه تنزيل . وكان التدبير بهذه المصادر يتسع لحاجات الأمة ويكفل تحقيق مصالحها .

وقد ترك الرسول ﷺ في أمته هاديَيْن لا يضل من اهتدى بهما في تدبير شئونهما وهما : كتاب الله ، وسنته . وأقام مناراً ثالثاً يستضاء به — فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة — وهو : الاجتهاد الذى مهّد طريقه ، ودعا إليه بقوله ، وعمله ، وإقراره . ذلك لأنه ﷺ كثيراً ما كان يبلغ الأحكام مقرونة بعللها والمصالح التى تقتضيها ، وفى هذا ايذان . بارتباط الأحكام بالمصالح، ولفتٌ إلى أن الغاية إنما هى: جلب المنافع، ودرء المفاسد . فمن أمثلة هذا قوله فى النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها : « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » . وقوله فى النهى عن ادِّخار لحوم الاضاحى ثم اباحتها « إنما نهيتكم من أجل الدافّة » وقوله فى الهرة وطهارة سؤرها : « إنها من الطوّافين عليكم والطوافات » . فهذا ونظائره فى الكتاب والسنة مما فيه نص على علة

الحكم أو إشارة إليها كان تمهيداً للسبيل إلى الاجتهاد لأنه بهذه العلل يتوصل إلى إلحاق الأشباه بالأشباه ، وتعرف الحكم فى كل موضع لا نص فيه . وقد أقر الرسول ﷺ اجتهاد من اجتهد فى حضرته من صحابته . وقال المجتهد : ان أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر . وكان ينهى عن الشيء لمصلحة تقضى بتحريمه ثم يبيحه إذا تبدلت الحال وصارت المصلحة فى اباحته ، كما فى حديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها » . ولما خرج صحابيان فى سفر وحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء وصليا ثم وجدا الماء فى الوقت وأعاد أحدهما ولم يعد الآخر صوّبهما النبي ﷺ وقال للذى لم يُعِد : « أصبت السنة ، وأجزأتك صلاتك » وقال للآخر « لك الأجر مرّتين » .

هـذا كله وكثير مثله بث فى نفوس المسلمين إن غاية الشرع إنما هى المصلحة ، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله . وأنار لهم أن السبيل إلى تحقيق المصالح حيث لا نص إنما هو اجتهاد الرأى .

وقد ظهرت هذه الروح فيما سلكه الراشدون بعد وفاة الرسول ﷺ فى تدبير الشئون العامة للدولة فكانوا يهتدون فى نظمهم وسائر تصرفاتهم بما شرع الله فى كتابه ، وعلى لسان رسوله . وإن حدث لهم ما ليس له حكم فى كتاب ولا سنة اجتهدوا رأيهم واتبعوا ما أدّى

إليه اجتهادهم مما رأوا فيه مصلحة الأمة ولا يخالف روح الدين . وكثيراً ما كان اجتهاد أحدهم يخالف اجتهاد صاحبه بل قد يخالف ما يفهم من ظاهر النص . وما اتُّهم مجتهد منهم أنه على غير الحق أو تنكب طريقه، مادامت الغاية : المصلحة وعدل الله . والوسيلة : اجتهاد الرأى وانعام النظر .

اجتهد أبو بكر فاستخلف على المسلمين عمر . واجتهد عمر فلم يستخلف واحد ، وترك الأمر شورى بين ستة . فاجتهاد أحدهما غير اجتهاد صاحبه ، واجتهادهما معاً غير ما فعل الرسول ﷺ لأنه لم يستخلف واحداً كما فعل أبو بكر ولم يترك الشورى لستة كما فعل عمر وما رُمى واحد منهما بأنه خالف شرع الله لأنه توخى المصلحة ، واجتهد ما استطاع

اجتهد عمر وأمضى الطلاق الثالث على من طلق زوجه ثلاثاً بكلمة واحدة ، ولم يكن ليخفى عليه قول الله فى كتابه « الطلاق مرتان » وإن الثلاث فى زمن الرسول وأبى بكر وصدر من خلافته نفسه كانت تعتبر واحدة ، وإن رجلا على عهد الرسول طلق امرأته ثلاثاً فبلغ الرسولَ ذلك فقال « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم » لم يكن ليخفى عليه من ذلك شيء ولكنه رأى الناس أكثروا من هذا اللعب فألزمهم بنتائجه، ردعاً لهم أو تقليلا لألاعيبهم . وهذا هو الذى عناه

بقوله رضى الله عنه « إن الناس قد استعجلوا فى شيء كانت لهم فيه أناة فلو أنا أمضيناه عليهم » فأمضاه عليهم . ولهذا قال ابن تيمية : « إن سياسة عمر قضت بأن ألزم المطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالثلاث ، وسد عليهم باب التحليل ليزدجروا ويرتدعوا ، ولو علم أن الناس يتتابعون فى التحليل لرأى أن اقرارهم على ما كان عليه الأمر زمن الرسول ﷺ وأبى بكر وصدراً من خلافته أولى » .

اجتهد عثمان وجدد أذانا ثانياً لفريضة الجمعة لم يكن على عهد الرسول لأنه قضت به المصلحة فى أعلام الناس بالصلاة بعد ما تزايد عددهم وتباعدت دورهم : وجمع الناس على قراءة القرآن بحرف واحد هو مادوّن فى المصحف الإمام ولم يكن ليخفى عليه أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . وأن الرسول قال لقارئين بحرفين متغايرين : هكذا أنزل ، وهكذا أنزل . ولكنه خشى فتنة الخلف بعد تباعد أطراف الدولة وتفرق الحفاظ فى الأمصار واستشهادهم فى الجهاد فمنع ما كان مباحاً

اجتهد علىّ وحرّق الرافضة وما كان خفياً عليه حكم الله فى قتل الكافر ولكنه رأى المصلحة فى الزجر عن الجرم الشنيع بالعقاب الشنيع وهو التحريق .

وكذلك كان الشأن فى القضاء وطرق الحكم ، فكانوا يعتمدون

على كل دليل يطمئن إليه القلب ويهدى إلى العدل والحق ولا يقفون عند أدلة خاصة ظاهرة من بينة أو إقرار أو نكول . فقد قضى عمر برجم الجارية التى ظهرت حاملا ولا زوج لها ولا سيد اكتفاء بهذه الامارة . وحكموا بحد السرقة على من وجد المسروق فى يده اعتماداً على هذه القرينة . وقد وفى ابن القيم هذا المقام بما لا مزيد عليه فى كتابه « السياسة الشرعية فى الطريق الحكمية » .

وكانوا كذلك ينظرون فى التنفيذ إلى ما تقضى به المصلحة وحال الناس ، فقد عطل عمر تنفيذ حد السارق فى عام المجاعة وأسقط سهم المؤلفة قلوبهم لما أعز الله الإسلام . وهذه السبيل التى سلكها المسلمون أول أمرهم فى التشريع والقضاء والتنفيذ كانت السبيل القويم فى تدبير شئون الدولة . وكانت لا تضيق بحادث أو حاجة . ولا تقصر عن تحقيق أية مصلحة . ولا عن مسايرة الزمن فى تطوراته ، ومراعاة ما تقتضيه تغيرات الأزمان والأحوال . وبسلوكها ما شعر واحد بقصور الشريعة الإسلامية عن مصالح الناس ولا رميت بحاجتها إلى غيرها ، وما عرف إذ ذاك حكم شرعى وآخر سياسى وإنما كانت الأحكام كلها شرعية مصدرها ما شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله وما اهتدى إليه أولو الرأى باجتهادهم الذى تحروا به المصلحة ، وبذلوا أقصى الجهد لتحقيقها ، والله ما شرع الشرائع إلا لمصلحة عباده .

جاء بعد هذا عصر التزم فيه مجتهدو الفقهاء طرقاً خاصة فى الاجتهاد ووضعوا شروطاً ورسوماً للمصالح الواجب اعتبارها . وسواء أكان الباعث لهم على هذا زيادة حرصهم على أن لا يتعدوا شرع الله أم اتهامهم عقولهم بالقصور على السابقين أم غير ذلك فإن هذا الالتزام قيد من حرية المجتهد وضيق دائرة الاجتهاد ، وقضى باغفال مراعاة كثير من المصالح المرسلة : وهى التى لم يرد فى الشرع دليل بشأنها ولم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها وبعد أن كان مجتهدوا الصحابة يعملون لمطلق المصلحة لالقيام شاهد بالاعتبار ، وهاديهم فى هذا فطرة سليمة ونظر صحيح ، صار الاعتبار لمصالح خاصة والمرجع إلى قواعد موضوعة . وبهذا بدأت تضيق دائرة التشريع وتلتزم فى القضاء طرق خاصة للوصول إلى الحق وتغل اليد عن تنفيذ ماقد يكون فيه بعض الإصلاح

وكان هؤلاء المجتهدون يشعرون فى بعض الأحوال بحرج هذه القيود وضيق قواعدهم بمصالح العباد فكانوا يخرجون من هذا الضيق بما يدعونه الاستحسان . ومن أمثلة هذا عقد المزارعة فهو على قواعد اجتهادهم باطل لكنهم لما رأوه ضرورياً لمصالح الناس أجازوه بطريق الاستحسان ، وما هذا الاستحسان إلا بقية من روح الاجتهاد الفطرى الذى كان سبيل السلف الأول .

وباغفال المصالح المرسلة في التشريع وإلغاء اعتبار القرائن والامارات في القضاء والتزام طرائق خاصة للوصول إلى الحق وتنفيذه ظهر الفقه الإسلامي بمظهر القاصر عن تدبير شئون الدولة الذى لا يتسع لمصالح الناس ولا يساير الزمن وتطوراته وأخذ الولاة السياسيون ورجال السلطة التنفيذية في الدولة ينظرون إلى مصالح الناس المطلقة ويدبرونها بما يكفلها من النظم والقوانين غير ملتزمين ما التزمه أولئك المجتهدون. وأكثر ما عنوا بسعته الطرق الحكمية وقوانين العقوبات لأن أكبر همهم توطيد الأمن والضرب على أيدى المجرمين. ولابد لهذا من الأخذ بالقرائن والاكتفاء بالأمارات والخروج عن قيود الفقهاء. ومن ذلك الحين بدأ المسلمون يرون بينهم نوعين من النظم والأحكام: أحدهما ما استنبطه الفقهاء المجتهدون على وفق أصولهم وقيودهم، وثانيهما ما لجأ إليه الولاة السياسيون لتحقيق المصالح المطلقة ومسايرة الزمن: وكان هذا النوع الثانى يتبع حال واضعيه: فتارة يكون فى حدود الاعتدال مراعى فيه تحقيق المصالح غير متجاوز به حدود الدين وأصوله الكلية، وتارة يكون مراعى فيه الأغراض والمصالح الجزئية.

ثم زاد قصور الفقه الإسلامى عن مصالح الناس باغلاق باب الاجتهاد واقتصار الفقهاء على حمل الناس أن يتبعوا ما استنبطه أئمتهم فى عصورهم السالفة دون نظر إلى ما بين الأزمان والأحوال من تفاوت. فاتسعت

مسافة الخلف بين الفقه ومصالح الناس فى كثير من الشئون ، واتجه ولاة الأمر فى الدولة الإسلامية إلى مسايرة الزمن ومراعاة المصالح بتشريع ما يحققها مما يتفق وأصول الدين وإن لم يوافق أقوال الفقهاء المتبوعين .

وعلى هذا النهج سارت وزارة الحقانية فى مصر فيما عدّلته من بعض أحكام الأحوال الشخصية : فى الطلاق ودعوى النسب ونفقة المعتدّة ومن الحضانة وموت المفقود . وأبانت فى المذكرة الإيضاحية لهـذا التعديل أن الوجهة هى جلب المصلحة أو رفع الضرر العام . وجاء فى تلك المذكرة ما نصه :

« ومن الواجب حماية الشريعة المطهرة وحماية الناس من الخروج عليها وقد تكفلت بسعادة الناس دنيا وأخرى وأنها بأصولها تسع الأمم فى جميع الأزمنة والأمكنة متى فهمت على حقيقتها وطبقت على بصيرة وهدى .

ومن السياسة الشرعية أن يفتح للجمهور باب الرحمة من الشريعة نفسها وأن يرجع إلى آراء العلماء لتعالج الأمراض الاجتماعية كلما استعصى مرض منها حتى يشعر الناس بأن فى الشريعة مخرجاً من الضيق وفرجاً من الشدة » .

وعلى هذا الأساس ومراعاة المصلحة العامة منع من مباشرة عقد الزواج أو المصادقة عليه مالم تكن سن الزوجة ست عشرة سنة ومن الزوج ثمانى عشرة سنة وقت العقد ومنع من سماع الشهود على بعض الوقائع والتزام لإثباتها أوراق تدل على صحتها .

وهذا التعديل فى الأحكام والطرق الحكمية مما قصد به درء المفاسد وجلب المصالح وروعى فيه موافقة أصول الدين وإن لم يتفق وأقوال الأئمة الأربعة المجتهدين . وهذه الخطة فى تدبير الشئون هى السياسة الشرعية .

فالسياسة الشرعية هى تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين . وبعبارة أخرى هى متابعة السلف الأول فى مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث . والمراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نُظُم ، سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية ، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية . فتدبير هذه الشئون والنظر فى أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية

وليس يوجد مانع شرعى من الأخذ بكل ما يدرأ المفاسد ويحقق

المصالح فى أى شأن من شئون الدولة مادام لا يتعدى حدود الشريعة ولايخرج عن قوانينها العامة. وهذه أقوال بعض العلماء التى توضح هذه الوجهة : فقد نقل علاء الدين فى كتابه معين الحكام عن الإمام القرافى قال :

« واعلم أن التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع ، بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه :

أحدها — أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية لقوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » وترك هذه القوانين يؤدى إلى الضرر .. ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفى الحرج .

وثانيها — إن المصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء وهى المصلحة التى لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها . ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار ، نحو كتابة المصحف ، وولاية العهد من أبى بكر لعمر ، وتدوين الدواوين ، وعمل السكة ، واتخاذ السجن ، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير وإنما فعل لمطلق المصلحة .

وثالثها — إن الشرع شدد فى الشهادة أكثر من الرواية واشترط فى الشهادة العدد والحرية لتوهم العداوة ، ووسع فى كثير من العقود كالعارية والمساقاة للضرورة ، ولم يقبل فى الشهادة بالزنا إلا أربعة وقبل فى القتل اثنين لأن القصد الستر وإن كان الدم أعظم . وهذه المباينات والاختلافات كثيرة فى الشرع لاختلاف الأحوال ، فلذلك ينبغى أن يراعى اختلاف الأحوال فى الأزمان فتكون المناسبة الواقعة فى هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار » .

ونقل ابن القيم فى كتابه الطرق الحُكمية عن ابن عقيل قال :

« السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى . ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلَّط الصحابة . فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن وكفى تحريق على الزنادقة وتحريق عثمان المصاحف ونفى عمر نصر بن حجاج » .

قال ابن القيم فى الطرق الحكمية « وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة افهام ، وهو مقام ضنك ومعترك صعب فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرءوا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، وسدوا على نفوسهم طرقاً

صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنه حق مطابق للواقع ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع . ولعمر الله أنها لم تناف ما جاء به الرسول وإن نافت مافهموه من شريعته باجتهادهم . والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة الشريعة وتقصير فى معرفة الواقع وتنزيل أحدها على الآخر ، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء مافهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أو ضاع سياستهم شراً طويلا وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك . وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوّغت من ذلك ما ينافى حكم الله ورسوله وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها فى معرفة مابعث الله به رسوله وأنزل به كتبه ، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه والله سبحانه أعلمُ وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشىء ثم ينفى ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها بل قد بين سبحانه وتعالى بماشرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأى طريق

استخرج بها العدل والقسط فهى من الدين ليست مخالفة له ، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل موافقة لما جاء به بل هى جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم وإنما هى عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات » .

١
الإسلام كفيل بالسياسة العادلة

السياسة العادلة لأية أمة هى تدبير شئونها الداخلية والخارجية بالنظم والقوانين التى تكفل الأمن لأفرادها وجماعاتها والعدل بينهم ، وتضمن تحقيق مصالحهم وتمهيد السبيل لرقيهم وتنظيم علاقتهم بغيرهم .

والإسلام كفيل بهذه السياسة تصلح أصوله أن تكون أسساً للنظم العادلة وتتسع لتحقيق مصالح الناس فى كل زمان وفى أى مكان . وبرهان ذلك أمران : أحدهما أن الأصل الأول والمصدر العام للإسلام وهو كتاب الله تعالى لم يتعرض فيه لتفصيل الجزئيات بل نص فيه على الأسس الثابتة والقواعد الكلية التى يُبنى عليها تنظيم الشئون العامة للدولة . وهذه الأسس والقواعد قلماً تختلف فيها أمة عن أمة أو زمان عن زمان . أما التفصيلات التى تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها فقد سكت عنها لتكون كل أمة فى سعة من أن تراعى فيها صالحها

الخاصة وما تقتضيه حالها .

ففى نظام الحكم لم يفصل القرآن الكريم نظاماً لشكل الحكومة ، ولا لتنظيم سلطانها ولا لاختيار أولى الحل والعقد فيها . وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التى ينبغى أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة ولا تختلف فيها أمة عن أمة فقرر العدل فى قوله سبحانه « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » والشورى فى قوله عز شأنه « وشاورهم فى الأمر » والمساواة فى قوله سبحانه « إنما المؤمنون إخوة » أما ماعدا هذه الأسس من النظم التفصيلية فقد سكت عنها ليتسع لأولى الأمر أن يضعوا نظمهم ويشكلوا حكومتهم ويكوّنوا مجالسهم بما يلائم حالهم ويتفق ومصالحهم ، غير متجاوزين حدود العدل والشورى والمساواة .

وفى القانون الجنائى لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس فئات من المجرمين ، الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً . والذين يقتلون النفس بغير حق . والذين يرمون المحصنات الغافلات . والزانية والزانى . والسارق والسارقة .

أما سائر الجرائم — من جنايات وجنح ومخالفات — فلم يحدد لها عقوبات وإنما ترك لأولى الأمر أن يقدروا عقوباتها بما يرونه كفيلا بصيانة الأمن وردع المجرم واعتبار غيره ، لأن هذه التقديرات مما تختلف

باختلاف البيئات والأمم والأزمان فمهد السبيل لولاة كل أمة أن يقرروا العقوبات بما يلائم حال الأمة ويوصل إلى الغرض من العقوبة . وأرشد الله سبحانه إلى أصل عام لا تختلف فيه الأمم وهو أن تكون العقوبة على قدر الجريمة ، فقال عز من قائل «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به» ، وقال «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم»

وفى قانون المعاملات اكتفى بالنص على اباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات وأشار إلى الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضى فقال عز شأنه « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » أما الأحكام التفصيلية لجزئيات هذه المعاملات فلولاة الأمر فى كل أمة أن يفصلوها حسب أحوالها على أساس التراضى .

وكذلك اكتفى بالنص على منع المعاملات التى تفضى إلى النزاع وتوقع فى العداوة والبغضاء فحرم الربا والميسر على أساس دفع الضرر وقطع أسباب الشحناء وسكت عن تفصيل الأحكام الجزئية لهذه المعاملات ليتسنى أن يكون تفصيلها فى كل أمة على وفق حالها .

وفى النظام المالى فرض فى أموال ذوى المال وعلى رءوس بعض الأنفس ضرائب وجهها فى مصارف ثمانية مرجعها إلى سد نفقات المنافع

العامة ومونة المعوزين وترك تفصيل الترتيب لهذه الموارد وتصريفها في مصارفها لكل أمة تتبع فيه ما يلائمها .

وفى السياسة الخارجية أجمل علاقة المسلمين بغيرهم فى قوله سبحانه « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » . فالقرآن الكريم لم ينص فى الشئون العامة على تفصيل الجزئيات ، وما كان هذا لنقص فيه أو قصور وإنما هو لحكمة بالغة حتى يتيسر لكل أمة أن تفصل نظمها على وَفق حالها وما تقتضيه مصالحها على ألا تتجاوز فى تفصيلها حدود الدعائم التى ثبتها ، فهذا الذى يظن أنه نقص هو غاية الكمال فى نظام التقنين الذى يتقبل مصالح الناس كافة ولا يحول دون أى اصلاح .

والثانى إن الإسلام أبان بكثير من أحكامه وحكمه وآياته أن غايته هى تحقيق مصالح الناس ورفع الضرر عنهم ، و مقصوده اقامة العدل بينهم ومنع عدوان بعضهم على بعض . يتبين هذا من حكم التشريع التى نص عليها مع الأحكام فى مثل قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » وقوله سبحانه « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل

أنتم منتهون » وقول الرسول ﷺ فى منع بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه « أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه » . بل إن العبادات نفسها قرن التكليف بها بما يدل على أن المقصود منها إصلاح حال الناس ، كما قال تعالى فى حكمة الصلاة « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » وفى الصيام « لعلكم تتقون » وفى الزكاة « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » وفى الحج « ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام » .

وينطق بهذا قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وقوله عز شأنه « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقول الرسول ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » وقوله ﷺ : « بعثت بالحنيفية السمحة » .

وإذا كان الإسلام غايته ومقصده إصلاح حال الناس وإقامة العدل فيهم وخطته وطريقته اليسر بهم ورفع الحرج عنهم فهو بلا ريب كفيل بكل سياسة عادلة ويجد كل مصلح فى أصوله وكلياته متسعاً لكل ما يريد من إصلاح ولا يقصر عن تدبير شأن من شئون الدولة .

ورب قائل : إذا كان الإسلام كفيلا بالسياسة العادلة يتقبل كل نظام تقتضيه مصالح أية أمة ، ولا يقصر عن تدبير شأن من شئونها ،

فلماذا إضطرت بعض الدول الإسلامية إلا الأخذ بقوانين غيرها ، ولم يكن الإسلام مصدرها فى سن نظمها وتشريع قوانينها ، وبعبارة أخص لماذا نرى دولة إسلامية مثل مصر تأخذ من غيرها قوانين المعاملات والعقوبات وتحقيق الجنايات وطرق المرافعات ونظم الإجراءات ؟

والجواب : إن هذا ليس منشؤه قصور الإسلام ولكن تقصير المسلمين ، وذلك أن الإسلام بما نص عليه من الأحكام وبما وضعه من الأصول للإستنباط ، وبما أرشد إليه من إعتبار المصالح ، فيه غناء لكل دولة إسلامية لو أن المسلمين وفقوا وكان لهم فى كل عصر جمعية تشريعية مؤلفة من خيرة أهل العلم بأصول الدين والبصر بأمور الدنيا وعهد إليهم أن يسايروا تطورات الناس والأزمان ويستنبطوا للوقائع المختلفة الأحكام التى تتفق ومصالح الناس ، ولا تخالف أصول الدين ولكنهم فرطوا فى هذا فتصدّى للإستنباط من هو غير أهل له وعمت فوضى الإجتهاد الفردى واضطروا لمعالجة هذه الفوضى بسد باب الاجتهاد والاقتصار على فهم وتطبيق ما استنبط الأئمة المجتهدون السابقون ، وكان من نتائج هذا الوقوف تركهم وما وقفوا عنده ومسايرة الزمن بالقوانين والنظم التى تقتضيها المصلحة .

٣

السياسة الشرعية الدستورية

أهم ما يقرر من أسس السياسة الدستورية فى أى أمة أمور ثلاثة

أولا — شكل الحكومة والدعائم التى تقوم عليها .

ثانياً — حقوق الأفراد .

ثالثاً — السلطات ومصدرها ومن يتولاها .

وسنبين ما قرره الإسلام فى هذه الأسس ونتبعه بما يتصل به من مباحث الخلافة . ومن هذا تتجلى سياسة الإسلام الدستورية .

١ - شكل الحكومة الاسلامية ودعائمها

إتفقت كلمة علماء القانون على أنه لا بد من تحديد علاقة القوة الحاكمة بالامة المحكومة حتى يمكن التوفيق بين سلطان الحاكم وحرية المحكوم ، ومن اختلاف هذه العلاقات اختلفت أشكال الحكومات وتنوعت إلى دستورية واستبدادية ، وتعددت أشكال كل واحدة من النوعين .

والناظر فى آيات الكتاب الكريم وصحاح السنة يتبين أن الحكومة الإسلامية دستورية وأن الأمر فيها ليس خاصاً بفرد وإنما

هو للأمة ممثلة فى أولى الحل والعقد لأن الله سبحانه جعل أمر المسلمين شورى بينهم وساق وصفهم بهذا مساق الأوصاف الثابتة والسجايا اللازمة كأنه شأن الإسلام ومن مقتضياته ، فقال عز من قائل فى سورة الشورى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » وأمر الرسول المعصوم أن يشاور فى الأمر فقال سبحانه « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » وجعل الطاعة لأولى الأمر والمرجع إليهم فقال عز شأنه « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وقال « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ووردت فى السنة عدة أحاديث تدعو إلى الشورى ، وكان عمله ﷺ وسنن الراشدين من بعده على التشاور وعدم الاستقلال بالأمور .

وكذلك تضافرت الأدلة على أن الرياسة العليا فى الحكومة الإسلامية ليست حقاً لقريش ولا لغير قريش لأنه لم يرد فى القرآن الكريم ولا فى السنة الصحيحة مايدل على أن أمر المسلمين بعد رسول الله يكون فى أسرة خاصة ولأفراد معينين ومقتضى ترك هذا التعيين أن يكون أمر الرياسة العليا موكولا إلى الأمة تختار له من تشاء . ورسول الله ﷺ لم يستخلف على الناس أحداً ولو كان الأمر وراثياً لعهد به إلى صاحبه . والمسلمون لما اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة على

أثر وفاة الرسول واختلفوا فيمن يلي الأمر بعده كانت حجج الفريقين المختلفين ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر حقاً لمعين حتى أن بعض الأنصار دعا إلى بيعة سعد بن عباده ، وبعضهم قال للمهاجرين : منا أمير ومنكم أمير وأبو بكر لما حجهم بأن الأئمة من قريش لم يحججهم به على أنه نص من الدين ولكن على أنه نظر صحيح لما لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة . وقد بين أبو بكر نفسه وجهة هذا النظر إذ قال : « ان هذا الأمر إن تولته الأوس نفسته عليهم الخزرج وإن تولته الخزرج نفسته عليهم الأوس ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش » ولو كان نصاً من الدين ما خفى على جميع من كان فى السقيفة من الأنصار والمهاجرين ماعدا أبا بكر وما احتاج أبو بكر إلى حديث المنافسة بين الأوس والخزرج وما ساغ لعمر أن يقول وهو يفكر زمن خلافته فيمن يستخلفه : « لو كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته » إذ كيف يولى مولى بعد ماسمع فى السقيفة أن الأئمة من قريش . ويؤيد هذا النصوص الواردة بالإعتماد على الأعمال لا على الأنساب وبالتبرؤ من عصبية الجاهلية وبأن أكرم الناس عند الله أتقاهم .

وكذلك قرر الإسلام مسئولية رجال الحكومة أمام الأمة وهذا واضح من النصوص التى يطلب بها من الأمة نصح ولاة الأمر والأخذ على أيدى ظالميهم كقوله ﷺ « أن الله يرضى لكم ثلاثا ويسخط

لكم ثلاثاً يرضى لكم أن تعبدوه وحده ولا تشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا . وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم » وقوله « أن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » . وهذه المسئولية من نتائج الشورى إذ لولا أن للأمة حق الرقابة على الحاكم ما أمر أن يستشيرها .

والخلفاء الراشدون كانوا يقرون هذه المسئولية فأبو بكر أول ماولى الخلافة قال : انى وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى وإن صدفت فقومونى . وعمر لما ولى الخلافة قال : من رأى منكم فى اعوجاجاً فليقومه قال له أعرابى والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا وكثير من الأحاديث والآثار متضافرة على تقرير هذه المسئولية . وقد استنتج الأستاذ الإمام رحمه الله من ايجاب المشاورة على الحكام وإيجاب النصح على المحكومين أن النظام النيابى واجب فى الإسلام قائلا « أن النصح والشورى لا يتمان إلا بقيام فئة خاصة من الناس تشاور وتناصح إذ ليس فى وسع جمهور الأمة القيام بهما . وإذا كان ذلك الواجب المفروض على الحكام والمحكومين لا يتم إلا بوجود هذه الفئة كان تخصيص فريق من الامة لهذا العمل واجباً عملا بالاصل المتفق عليه « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب »

ومن هذا يتبين أن دعائم الحكومة فى الإسلام هى الشورى ومسئولية أولى الأمر واستمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة .

وهذه دعائم تعتمد عليها كل حكومة عادلة لأن مرجعها كلها أن يكون أمر الأمة بيدها وأن تكون هى مصدر السلطات .

وقد قضت الحكمة أن تقرر هذه الدعائم غير مفصلة لأن تفصيلها مما يختلف باختلاف الأزمان والبيئات . فالله أمر بالشورى وسكت عن تفصيلها ليكون ولاة الأمر فى كل أمة فى سعة من وضع نظمها بما يلائم حالها ، فهم الذين يقررون نظام انتخاب رجالها والشرائط اللازمة فيمن ينتخب وكيفية قيامهم بواجبهم وغير ذلك مما تتحقق به الشورى ويتوصل به إلى الاشتراك فى الأمر اشتراكاً يحقق أن أمر المسلمين شورى بينهم .

وكذلك نظام المسئولية وكيف يؤدى رجال الشورى واجب النصح وتقديم ما يمكن أن يطرأ ، ترك تفصيله لتراعى فيه المصلحة ومقتضيات الزمن .

ومثله البيعة ومن يتولاها وشرائطها وكل ما يتعلق بها مما يحقق الغرض منها ، وإذاً لا يمكن القول بأن فى الإسلام قصوراً عن مسايرة الزمن فى شكل الحكومة الملائمة لأن الإسلام أقر أسساً عادلة لا تختلف فيها

أمة عن أمة ، وأفسح للناس فى أن يقرروا على هذه الأسس مايرونه — من التفصيلات — كفيلا بمصالحهم وملائماً لأحوالهم .

وإذا كان المسلمون أهملوا تنظيم هذه الشورى حتى ذهبت روحها وجرؤ بعضهم أن يقول أنها مندوبة لا محتومة ، وأغفلوا المسئولية حتى استقل بأمرهم ولاتهم وخرست الألسنة عن النصيحة وصمت الآذان عن سماعها . وأضاعوا البيعة ومسخوها حتى جعلوها أمراً صورياً لا يحقق الغرض منها ولايشعر بإرادة الأمة .

إذا كانوا قد فعلوا هذا حتى ظهرت حكوماتهم فى كثير من الأزمان على أشكال بعيدة عن شكل الحكومات الدستورية فليس هذا من الإسلام ولكنه من إهمال المسلمين .

حقوق الأفراد

من الأسس التى تبنى عليها النظم الدستورية كفالة حقوق الأفراد والمساواة بينهم فى التمتع بها ، ولايخلو قانون أساسى لحكومة دستورية من تقرير الحرية والمساواة وتشريع الأحكام الكفيلة بتحقيقها وصونها

وجميع الحقوق على تعددها ترجع إلى أمرين عامين : الأول الحرية الشخصية ، والثانى المساواة بين الأفراد فى الحقوق المدنية والسياسية

الحرية الشخصية

المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شئون نفسه وفى كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه ، على أن لايكون فى تصرفه عدوان على غيره . ومن هذا التعريف يتبين أن الحرية الشخصية تتحقق بتحقق أمور ؛ وانها معنى مكون من حريات عده وهى : حرية الذات ، وحرية المأوى ، وحرية الملك ، وحرية الاعتقاد ، وحرية الرأى ، وحرية التعليم . ففى تأمين الفرد على هذه الحريات كفالة لحريته الشخصية ، وهذا ماقرره الإسلام فى شأن هذه الحريات .

الحرية الفردية أو حرية الذات

فى أحكام الإسلام ما يقرر هذه الحرية ويؤمّن الفرد على ذاته من أى اعتداء : وذلك أن الإسلام حد حدوداً بأوامره ونواهيه ؛ وشرع لمجاوزة هذه الحدود عقوبات ، بعضها مقدرة وهى الحدود ، وبعضها موكول تقديره إلى ولاة الأمر وهى التعازير . فلا جريمة إلا فى تعدى حدود الله ، ولاعقوبة إلا على وفق ماشرع الله . واتفقت كلمة علماء الإسلام على أن العقوبات مما لا تثبت بالرأى والقياس وأنها لا تثبت إلا بالنص ، وجاء فى القرآن الكريم قوله عز شأنه « ولا عدوان إلا

على الظالمين » وقوله تعالى « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . ففى النهى عن العدوان إلا على ظالم وفى الأمر بأن يكون الاعتداء على الظالم مماثلاً لاعتدائه لايزيد ، وفى قصر الجريمة على مخالفة حدود الله ، ومنع تشريع العقوبات بالرأى والقياس كفالة للحرية الفردية وتأمين من الاعتداء على الذات . وجميع ما فى كتاب الله وسُنة رسوله ، من النهى عن الظلم والإيذاء للمسلم والذمى، يؤيد حرية الذات وأمان الإنسان من أذى غيره .

حرية المأوى

فى أحكام الإسلام مايكفل هذه الحرية فإن النفى والابعاد عقوبة لم يذكرها القرآن الكريم إلا جزاء للذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً . قال تعالى : «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يُقتَّلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » .

وفى القرآن الكريم والسنة تقرير حرمة المسكن قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا ، هو

أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم » . وقال عليه الصلاة والسلام « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع » .

حرية الملكية

الإسلام أقر هذه الحرية وكفلها بأحكام عدة :

منها أن كل ما شرعه الله من التصرفات التى تفيد نقل ملكية العين أو منفعتها ، من بيع واجارة وقرض وغيره ، جعل أساس صحته ونفاذه حرية المتصرف ورضاه واختياره . فالركن الأول لصحة المبادلات المالية التراضى والأصل فى هذا قوله عز شأنه : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراض منكم » .

ومنها النهى فى مواضع عدة فى القرآن والسنة عن التعدى على مال الغير وأخذه من مالكه بغير حق ، قال تعالى « ولا تأكلو أموالكم بينكم بالباطل وتُدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » وقال عز شأنه « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » .

وليس تقرير عقوبة السارق وتضمين الغاصب إلا ضماناً لحرية الملكية . قال تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »

وقال عليه السلام « لا يحل لأحد أن يأخذ متاع أخيه لاعباً ولا جاداً ، فإن أخذه فليرده عليه » وقال « على اليد ما أخذت حتى ترد » .

ومما يؤيد حق الملكية فى أحكام الإسلام قوله ﷺ لمن كان يغبن فى المبادلات « إذا بايعت فقل : لا خلابة ، ولى الخيار ثلاثة أيام » ونهيه عن بيع الغرر ، فإن فى تجويز شرط الخيار والنهى عن بيع الغرر ضمانة لتحقق رضا المالك بالتبادل وعدم خروج الملك من مالكه وفى نفسه شبهة قهر أو خداع له . بل إن تقرير حق الشفعة إذا نظر إليه من ناحية أنه لدفع الضرر عن الجار أو الشريك يؤيد احترام الملكية وإحاطة المالك بما يدفع عنه الضرر ويحول بينه وبين الانتفاع بملكه .

حرية الاعتقاد (١)

الإسلام أقر هذه الحرية ، وترك لكل فرد الحرية التامة فى

---

(١) ملحوظة : يجب توضيح وتقييد هذا المعنى بأن قصد المؤلف أنه لا يجوز إجبار أحد على الدخول فى الاسلام ، ولكن بالنسبة للذين أسلموا أى المسلمين بالفعل فإنه لا يجوز للمسلم أن يبدل دينه ويرتد عن الاسلام فهو ملتزم به أمام الله والشريعة ، وحكم الشرع الحنيف أن جزاء المرتد عن الاسلام هو القتل إذا أصر على الردة بعد أن يستتاب لأن الردة تعتبر خيانة كبرى للدين والمجتمع وكلام المؤلف إذن ينبغى أن يفهم منه أنه خاص بغير المسلمين .

أن يكون عقيدته بناء على ما يصل إليه عقله ونظره الصحيح ،وذلك أن الإسلام جعل أساس التوحيد والإيمان البحث والنظر ، لا القهر والالجاء ، ولا المحاكاة والتقليد . ففي كثير من آى الكتاب الكريم لفت الناس إلى النظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ، ليهتدوا بهذا النظر إلى الإيمان الصحيح والدين الحق ، كقوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » وقوله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبثَّ فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » ، وفي كثير من الآى الكريمة نعى على من آمن بطريق التقليد لا بطريق البحث والنظر ، كقوله تعالى : « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون ، » وفي كثير من الآى نفى للإيمان بطريق الإكراه والقسر كقوله تعالى : « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » ، وكقوله تعالى : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » وكقوله تعالى : « لكم دينكم ولى دين » .

فاذا كان أساس الاعتقاد في الإسلام النظر العقلي والبحث

والتفكير فى آيات الله ولا محاكاة ، ولا تقليد ، ولا الجاء ، ولا اكراه ، فليس أضمن لحرية الإعتقاد من هذا . ويؤيده ما جاء فى الكتاب الكريم من أنه لا سلطان للداعى غير سلطان التذكير والموعظة الحسنة ، قال تعالى لرسوله : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » .

هذا ما يؤيد حرية الإعتقاد فى الإسلام واما ما يقرره حماية إقامة الشعائر ، فإن الإسلام جعل لغير المسلمين الحرية التامة فى أن يقيموا شعائر دينهم فى كنائسهم ومعابدهم وجعل لهم أن يتبعوا أحكام دينهم فى معاملاتهم وأحوالهم الشخصية . والأصل فى هذا قوله ﷺ فى شأن الذميين « لهم مالنا وعليهم ما علينا » وجميع العهود التى كانت تعطى للمعاهدين كان يقرن فيها بالتأمين على الأنفس والأموال التأمين على العقائد وإقامة الشعائر ، وفى عهد عمر لاهل ايليا ما نصه « أعطاهم الامان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم ، لا تسكن كنائسهم ولا ينقص منها ولا من خيرها ولا من صلبهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم » . فالإسلام فى تكوين العقيدة أطلق للعقل عنان النظر ، وفسح له فى مجال البحث والتفكير فى الآيات والدلائل وفى حماية عقائد المسلمين أحاطها بما يكفلها ويحفظها وترك أرباب كل دين وما يدينون به .

حرية الرأى[1]

الإسلام فى شأن هذا الحق نظر إلى موضوع الرأى : إما أن يكون أمراً دينياً ، أو غير دينى .

فإن كان الأمر غير دينى ، فلكل فرد أن يبدى رأيه فيه حسبما يراه ، ويعرب عنه بالوسيلة الميسورة له ، وقد حدث فى صدر الإسلام وبعده عدة حوادث تدل على حرية الرأى وإقراره فى هذه المواضع : من ذلك أن رسول الله ﷺ أشار على المسلمين فى بعض الغزوات أن ينزلوا موضعاً معيناً ، فسأله أحد الصحابة : أهذا منزل أنزلكه الله ؟ أو هو الرأى والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأى والحرب والمكيدة... قال الصحابى للرسول : ليس هذا بمنزل ... وأشار بإنزال المسلمين منزلا آخر ، وتحولوا . واختلاف أبى بكر وعمر فى حكم الأسرى على مسمع من الرسول خبره مستفيض . وكذلك اختلاف كبار الصحابة فى شأن الخلافة وكثير من الشئون .

وأما فى الأمور الدينية فلكل واحد أن يجتهد فيها ، ويرى الرأى الذى يوصله إليه اجتهاده ، مادام اجتهاده فى غير موضع النص ، ورأيه

---

(١) يجب أن يقيد هذا الكلام أيضاً بأن قصد المؤلف أن حرية الرأى مكفولة بشرط عدم الخروج على المبادىء الأساسية فى الإسلام .

فى حدود أصول الدين الكلية ونصوصه الصحيحة : وذلك أن الإسلام جعل القياس أحد أصوله ، ومصدراً من مصادر التشريع فيه ، والقياس هو إلحاق الأشباه بالأشباه ، والنظائر بالنظائر ، لاستنباط الأحكام التى لم ينص عليها ، ... وفى هذا الإلحاق والاستنباط مجال فسيح للرأى ، ومتسع عظيم للنظر ، وفى جعله مصدراً تشريعياً اعتبار للرأى وتقرير لحقه .

وكذلك جاء فى السنة ، أن كل مجتهد مأجور : إن أخطأ فله أجر ، وإن أصاب فله أجران . فالمثوبة على الاجتهاد — سواء أدى إلى خطأ أو صواب — دليل على تقدير الإسلام للرأى ، واقراره هذا الحق .

ويؤيد هذا ماورد فى كثير من النصوص من ذم التقليد والنعى على المقلدين الذين يهملون عقولهم ولا يحررونها من أسر التقليد ، وماجاء على ألسنة كثير من المجتهدين من التصريح بأنهم مااجتهدوا ليقلدوا ، وإن آراءهم لأنفسهم وخطأهم عليها .

فليس فى أصول الإسلام ونصوصه ماينافى حرية الرأى بالمعنى الذى بيناه ، بل فيها ما يؤيده ويقرره . وأما ماورد عن ابن عباس من قول الرسول ﷺ : « من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» ، وماورد عن أبى بكر من قوله : « أى سماء تظلنى وأى أرض

تقلنى إن قلت فى كتاب الله برأيى ؟» ... فهو محمول على الرأى الذى يستند إلى مجرد الهوى ولا يعتمد على مصلحة عامة ولا أصل دينى كلى

وأما ماحدث فى الإسلام من سد باب الاجتهاد وايجاب التقليد لأئمة معينين ، فإن هذا ليس من مقتضى أصول الدين أو نصوصه وإنما هو علاج لجأ إليه المتأخرون سداً لباب الفوضى ، فهو من قبيل ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين ، ولو وفق المسلمون إلى علاج تلك الفوضى ما كان فى الإسلام مانع من الاجتهاد .

حرية التعليم

الإسلام نص على أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ونفى أن يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ولم ينص على أنواع معينة من العلوم وحظر ما عداها ، فكل علم يوصل إلى مصلحة دنيوية أو دينية فهو مطلوب وهو حق مشاع بين أفراد الناس ذكورهم واناثهم . وليس فى أصول الإسلام ما يدل على أنه يضيق بعلم أو يقف فى سبيل تعليم بل إن فى حوادث التاريخ دليلا على أن المسلمين وسعت صدورهم وبلادهم مختلف العلوم وطبقات العلماء الذين ما وجدوا فى غير الإسلام متسعاً لعلومهم ونظرياتهم . وإن ما نقل إلى العربية من علوم الفرس على يد ابن المقفع وأضرابه ، وما عرب من علوم اليونان فى عهد المنصور والرشيد والمأمون ، وما كانت عليه حال العلم والتعليم فى

معاهد بغداد وقرطبة وسمرقند ، دليل على تقدير الإسلام لحرية العلم وتأييده للتعليم .

وكيف لا يتفق الإسلام وحرية التعليم ، وأول أسس الإسلام أن يكون الإيمان عماده البرهان والحجة والنظر فى ملكوت السماوات والأرض ! وهذا النظر يحتاج إلى مختلف العلوم وتعرف كثير من النظريات ! ... وكيف يكلف المسلمون بقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » إذا كان فى الإسلام ما يقيد حريتهم فى إعداد القوة بحظر البحث فى أنواع من العلوم أو الفنون التى تتطلبها حاجات الإعداد فى مختلف العصور .

فالحقيقة الثابتة أن الإسلام يقرر حرية العلم ، بل يجعل طلبه فريضة محكمة على كل مسلم ومسلمة ، وما يرمى به المسلمون من اضطهاد أنواع من العلوم فى بعض العصور ، فليس سببه أمراً فى طبيعة الإسلام . وفيما كتبه الأستاذ الإمام فى كتابه « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » مقنع لمن فى نفسه ريب .

المساواة

المساواة شعار من أظهر شعائر الإسلام ، ونصوصه وأحكامه ناطقة بتقريرها على أكمل وجوهها : وذلك أن الإسلام لا يفرق بين واحد وآخر فى الخضوع لسلطان قانونه ، وليس فيه فرد فوق القانون مهما

حلت منزلته ، وأمير المؤمنين والوالى وكل واحد من الأفراد متساوون فى أحوالهم المدنية والجنائية ، لا يمتاز واحد بحكم خاص ولا بطرق محاكمة خاصة بل جميعهم أمام القانون سواء .

وكذلك لا يميز الإسلام واحداً عن واحد فى التمتع بالحقوق : فلم يجعل منزلة أو ميزة حقاً لأفراد أسرة معينة ، لا يستمتع بها سواه ، بل ناط الأمر بالعمل له ، ومهد السبيل لكل عامل ، فكل مناصب الدولة من أمارة المؤمنين إلى أصغر منصب فيها حق مشاع بين أفراد الأمة ، لا يحول بينه وبينها نسب أو عصبية وينطق بهذا قوله ﷺ « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » وقوله ﷺ لبنى هاشم : «يابنى هاشم . لا يجئنى الناس بالأعمال وتجيئونى بالأنساب . إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

وفى كثير من النصوص تقرير المساواة وجعلها من شعائر الإيمان ، كقوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة » وقوله ﷺ « إخوانكم خدمكم » وقوله عليه السلام : « الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لأحمر على أسود ولا لعربى على عجمى » .

وفى كثير من الأحكام تحقيق هذه المساواة : ففى الحج كلهم بلباس واحد عراة الرءوس لا يلبسون مخيطاً ، وفى الصلاة كلهم فى

صفوف متساوية ، وفى التناصح للوضيع على الرفيع ما للرفيع على الوضيع وفى الجنايات النفس بالنفس والعين بالعين والجروح قصاص ، . . . وهكذا فى سائر الأحكام الإسلامية الناس سواسية . وقد كانت هذه المساواة فى صدر الإسلام شعار المسلمين فى حربهم وسلمهم ، وكان الذميون والمعاهدون يستمتعون فى بلادهم بنعمة هذه المساواة عملا بقول الرسول ﷺ : « لهم مالنا وعليهم ما علينا » وقوله ﷺ « من آذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة » .

٣

السلطات فى الإسلام

ومصدرها ومن يتولاها

(١) السلطة التشريعية

يتولى السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية ، فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ويشرفون على تنفيذها .

وأما فى الدولة الإسلامية فالذى يتـــولى السلطة التشريعية هم

المجتهدون وأهل الفتيا ، وسلطتهم لا تعدو أمرين : أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه ، وأما بالنسبة إلى مالا نص فيه فعملهم قياسه على مافيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها ، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسى إلهى شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله فحيث يوجد نص فى هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع فيه إلا البحث وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحاً . وإذا لم يوجد نص فى هـــذا القانون كان لرجال التشريع الإسلامى مجال للاجتهاد والإستنباط على أن يكون مرجعهم فى اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسى فيشرعون الأحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس على ما فيه نص .

وكل دولة إسلامية فى أى عصر من العصور لا تستغنى عن وجود جماعة من أهل الإجتهاد الذين استكملوا شرائطه وتوفرت لهم القدرة التامة يرجع إليهم فى فهم نصوص القانون الأساسى الالهى وتطبيقه . وفى تشريع الأحكام لما يحدث من الأقضية والحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات .

وقد انقضى القرن الأول الهجرى ولم يكن للدولة الإسلامية

قانون مدون سوى القرآن الكريم الذى جمع فى عهد الخليفة الأول أبى بكر الصديق وكان التشريع فى ذلك القرن على عهد الخلفاء الراشدين وصدر الدولة الأموية بالرجوع إلى القرآن وإلى حفاظ السنة، فإن وَجد أهل الفتيا — من الصحابة والتابعين وتابعيهم — نصاً اتبعوه وإلا اجتهدوا رأيهم ، وما كانت تدون هذه الآراء الاجتهادية ولا تعتبر قانوناً ولا شرعاً ، إلا باعتبار أن مستندها ومرجعها إلى القرآن والسنة .

لكن لما اتسعت دائرة الفتح وانتشر الإسلام فى الممالك القاصية وتفرق حفاظ الشريعة ورواتها فى مختلف الأنحاء مع زيادة وسائل الحضارة والعمران وتجدد الأقضية والحوادث بتشعب المعاملات والأحوال خيف من تشتت أحكام الشريعة ودخول الفوضى فى التشريع فكان هذا باعثاً على أمرين الأول تدوين الحديث للرجوع إلى ما فيه من الأحكام والثانى تدوين المجتهدين اجتهاداتهم وأصولهم التى استندوا إليها فى التفريع والاستنباط . وأول من قام بالأمر الأول الإمام الزهرى بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز فقد دون ما وصل إليه من السنة فى صحف وعُنى الخليفة بتوزيعه على الأمصار فى أواخر القرن الأول الهجرى ، وقام بالأمر الثانى الأئمة المجتهدون : أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وداود وزيد بن على وجعفر الصادق وغيرهم ، ومن

هذا الحين صار رجال التشريع يرجعون إلى الكتاب والسنة واجتهادات الأئمة ، وما كان فى هذا من بأس لأن الرجوع إلى مجتهدات الأئمة ما كان إلا للاهتداء إلى فهم نصوص الكتاب والسنة والاستعانة على الاستنباط لا لأنها أصل فى الدين وقانون أساسى . وهذا هو الغرض الذى قصد إليه المجتهدون ، فهم إنما أرادوا أن يضيئوا السبيل لمن يريد الاستنباط من أهله وأن لا يدعوا السبيل ليتهجم على الكتاب والسنة من ليس أهلا للاستنباط ، وبعبارة أخرى أرادوا أن يسنوا طريق التشريع لرجال التشريع الذين يأتون بعدهم ويمكنوا مَن ليس له وسائل الاجتهاد من تعرف الأحكام . وما خطر لإمام منهم رضى الله عنهم أن تلتزم الأمة آراءهم ولا أن يكون تدوين مجتهداتهم حائلا بين أولى العلم وبين الرجوع إلى نصوص القانون الأساسى ليفهموا كما فهموا ويستنبطوا كما استنبطوا ولكن من جاء بعدهم أساء فهم غرضهم وحمل المسلمين على اتباع آرائهم وحرم الاجتهاد بالرجوع إلى أصل القانون الأساسى فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامى عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية والحق أن السلطة التشريعية فى الإسلام لو أنها مع اعتمادها على القانون الأساسى الإلهى وضع لها نظام لانتخاب رجالها من بين من تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد

وحدد عددهم واختصاصهم والتزمت الدولة بآرائهم قضاء وتنفيذاً لكانت كأفضل سلطة تشريعية فى حكومة دستورية ولكفلت حاجات المسلمين فى مختلف العصور .

ولكن ترك أمر التشريع فوضى فادعى الاجتهاد من ليس أهلا له وتعذر تعيين من له السلطة التشريعية واستحال اجتماعهم وتبادلهم الآراء ، وكان من نتيجة هذا تشعب الآراء واختلاف الأحكام اختلافاً لم يتيسر للحكومات الإسلامية معه أن ترجع إلى آرائهم أو تلتزمها . ولما وجد العلماء أن هذه الفوضى التشريعية لا تقف عند حد اضطروا إلى تدبير علاج لها ، وكانت الحكمة فى أن يعالجوها بوضع نظام لرجال السلطة التشريعية يحول بين التشريع وبين هذه الفوضى ، ولكنهم عالجوها بسد باب الاجتهاد ووقف حركة التشريع فوقعوا فى شر مما اتقوه ونبا التشريع الإسلامى عن مصالح الناس وحاجاتهم لأن المصالح فى تغير والحاجات فى تجدد والتشريع الإسلامى واقف عند ما وصل إليه الأئمة فى القرن الثانى الذين راعوا فى استنباطهم حال عصرهم ومصالح الناس فى زمنهم وبلادهم .

ومن هذا يتبين أن فتح باب الاجتهاد الفردى شر على التشريع الإسلامى لأنه يمهد السبيل للأدعياء ويكثر الخلف ويشعب الآراء .

وشر منه سد باب الاجتهاد لانه يوقف حركة التشريع ويجعل القانون الاسلامى قاصرا عن مصالح الناس والخير كله هو فى اجتهاد الجماعة وتشريعهم ، وهذا هو سبيل الصحابه ومن تبعهم باحسان فقد كان أبو بكر اذا أعياه أن يجد فى الأمر نصا فى كتاب الله أو سنة رسوله جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على أمر قضى به . وكذلك كان يفعل عمر .

وفى الدولة الاموية بالاندلس انشئت دار فى قرطبة لشورى القضاء أعضاؤها من جلة العلماء يرجع اليهم فى تقرير الاحكام. وكثيراً ما يذكر فى تراجم علماء الأندلس أن فلانا كان مشاورا. وطلب فلان الى الشورى فأبى وذكر القرطبي هذه الشورى بقوله أن الشورى خالفت الأمام مالكا فى عدة أحكام أخذت فيها بقول أبى القاسم . وفى أواخر القرن الثالث عشر الهجرى أخذت الدولة العثمانية فى وضع أساس لعلاج وقوف حركة التشريع الاسلامى فكونت من علماء الامة وفقهائها جماعة سمتهم « جمعية المجلة » وانتخبوا من كتب مذهب أبى حنيفة (مجلة الاحكام العدلية) وقد كان مبدأ عملها قاصرا على الترتيب وتهذيب الوضع والاختيار من كتب المذهب، ولو طال زمنها لتطور عملها الى التشريع ومسايرة الزمن .

لعله أبو القاسم عبد الرحمن تلميذ الامام مالك

(ب) — السلطة القضائية

الذى يتولى هذه السلطة فى الاسلام هم رجال القضاء . وقد روعى فى الحكومات الدستورية الحاضرة أن يكون رجال القضاء غير رجال التشريع تطبيقاً لمبدأ الفصل بين السلطات ولكن فى صدر الاسلام كانت السلطة التشريعية والقضائية تجتمع فى يد واحدة لأن الخليفة كان يتولاهما فان وجد نصا قضى به وان لم يجد كان يستشير الفقهاء والمفتين من الصحابه فاذا تكون الرأى قضى به ، وكذلك كان يفعل من يعهد اليه الخليفة بالقضاء : فكان رجال القضاء من المجتهدين الذين لهم السلطة التشريعية وكان قانونهم هو كتاب الله والسنة الصحيحة وما يستقر عليه رأى جماعة التشريع .

أخرج البغوى عن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر اذا ورد عليه الخصوم نظر فى كتاب الله فان وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به ، وان لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله فى ذلك الامر سنة قضى بها ، فان أعياه خرج فسأل المسلمين وقال : أتانى كذا وكذا فهل علمتم ان رسول الله قضى فى ذلك بقضاء ؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله فيه قضاء فيقول أبو بكر :

الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ عن نبينا . فان أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان

أجمع رأيهم على أمر قضى به . وكان عمر يفعل ذلك فان أعياه أن يجد فى القرآن والسنة نظر هل كان فيه لابى بكر قضاء فان وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به والا دعا رءوس المسلمين فاذا اجتمعوا على أمر قضى به . وأول خليفة ولى السلطة القضائية نفرا معينا هو عمر بن الخطاب .

فقد ولى أبا الدرداء قضاء المدينة وولى شريحا قضاء البصرة وولى أبا موسى الاشعرى قضاء الكوفة وكان هؤلاء جميعا يولون القضاء والتشريع مما يدل على ذلك ما ورد فى كتب تعيين القضاة فقد جاء فى رسالة عمر لابى موسى الاشعرى . . . الفهم الفهم فيما ورد عليك مما ليس فيه نص فى كتاب ولا سنة . . .

ولما دون الأئمة المجتهدون اجتهاداتهم واتخذها رجال القضاء مرجعا لهم كان عمل القضاة لا يخرج عن تطبيق ما رآه غيرهم وكانوا يقلدون المجتهدين والمفتين حتى وصل الامر الى أن قال علماء الحنفية ان تقليد الجاهل القضاء صحيح عندنا ويحكم بفتوى غيره . ومن هذا يتبين ان القضاء فى الحكومات الاسلامية كان له طوران : الاول كان مرجع القضاة فيه الى القانون الاساسى وكانت لهم مع السلطة القضائية سلطة التشريع . والثانى كان مرجع القضاة فيه الى مجتهدين الأئمة وما كان لهم الا التطبيق بالتقليد .

وتعيين القضاة من حق الخليفة فتارة يتولى حقه بنفسه ويعين رجال القضاء وتارة يكل هذا التعيين الى ولاة الامصار . يدل على هذا ما جاء فى عهد على بن أبى طالب الى الاشتر النخعى حين ولاه مصر اذ يقول له « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا يمحكه الخصوم . . الى آخر ما جاء فيه. وليس تعيين القضاة مانعاً الخليفة أن ينظر بنفسه فى فصل بعض الخصومات لانه هو صاحب السلطة القضائية وهؤلاء انما يعملون بالنيابة عنه وهذه الأنابة لا تسلبه حقه.

وقد حالت فوضى التشريع دون أن يكون للقضاة فى الحكومة الاسلامية قانون مفصل يرجعون اليه فى أحكامهم بل كان المرجع الى اجتهادهم فى الدور الأول من القضاء الذى كان يرجع فيه الى الاصول والى اجتهاد سائر المجتهدين والمفتين فى الدور الثانى الذى كان فيه القضاة مقلدين يرجعون الى مجتهدات غيرهم . ولذا كانت تضطرب الاحكام ولا يتقيد القضاة بقانون ،

والاحكام يخالف بعضها بعضاً فى الولاية الواحدة والولايات المختلفة

وأظهر فرق بين رجال السلطة القضائية فى الحكومات الحاضرة ورجالها فى الحكومة الاسلامية ، أن القضاة فى الحكومة الاسلامية

لم يحد اختصاصهم بحد بين يمنع غيرهم من أرباب السلطة التنفيذية أن يعتدى على اختصاصهم ويتصرف فيما هو من حقهم . ولذلك سلب منهم النظر فى المظالم والجرائم وإقامة الحدود . وكذلك لم يوضع نظام يبين علاقتهم برجال السلطة التنفيذية بل ترك الأمر بين ضعفاء وأقوياء بدون قانون فكان تنفيذ الأحكام إلى الولاة أن رضوا نفذا وإن لم يرضوا عطلوا . ولا كذلك الحال فى الحكومات الحاضرة فان اختصاص القضاء مبين بالقانون ومايدخل من السلطة القضائية فى اختصاص غير القضاء مبين بالقانون ولا سبيل إلى الاعتداء . وكذلك علاقة القضاء برجال السلطة التنفيذية منصوص عليها فى القانون وأنه يجب على الجهة التنفيذية التى يناط بها تنفيذ الحكم القضائى أن تنفذه ولو بالقوة بحيث إذا وجدت هوادة فى التنفيذ تكون مسئولية الجهة التنفيذية كبيرة بحكم القانون وليس فى الإسلام ما يمنع وضع نظام للسلطة القضائية يحد اختصاصها ويكفل تنفيذ أحكامها ويضمن لرجالها حريتهم فى إقامة العدل بين الناس .

(ج) — السلطة التنفيذية

أما رجال السلطة التنفيذية فهم ولاة الامصار وقواد الجيوش وجباة الضرائب ورجال الشرطة وسائر عمال الحكومة . وكانت الأعمال التنفيذية فى الحكومات الإسلامية مقسمة بين هؤلاء العمال على غير نظام

معروف فقد جمع ليحيى بن أكثم بين القضاء وقيادة الجهاد فى بعض الغزوات وجمع لآخر بين الحسبة والشرطة وبين ولاية الحرب والنظر فى المظالم، وكان عموم الولاية وخصوصها لا يستند إلى نظام ولا يعتمد على قانون. وقد أدى هذا إلى تشعب مسالك الولاة وجعل ديدنهم تناهب السلطة يسعى كل منهم فى بسط نفوذه وأضعاف نفوذ غير لأنه لم يكن لكل ولاية حد معروف. وليس أضيع لحقوق الأفراد وأدعى إلى سلب حريتهم من عدم تحديد وظيفة كل من القابضين على مقاليد السلطة العامة. وكان أشد الولايات تأثراً بهذه الفوضى السلطة القضائية لحاجتها إلى معاونة السلطة التنفيذية فى تنفيذ أحكامها فكانت كرامة القضاء موقوفة على شخصية القاضى فإذا كان مؤيداً من الوالى نفذت أحكامه وأحلت مكانتها من الاحترام وإذا لم يكن مؤيداً منه لم يكن له حق تكليف السلطة التنفيذية بان تنفذ أحكامه. وهذا مادعا الناس إلى طرق أبواب رجال السلطة التنفيذية للمطالبة بحقوقهم لأنه ليس للقضاء سلطان فى نظرهم.

الخلافة

الامامة الكبرى والخلافة وإمارة المؤمنين ألفاظ مترادفة على معنى واحد رسمه العلماء بأنه رياسة عامة فى الدين والدنيا قوامها النظر فى

المصالح وتدبير شؤون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا .

والبحث فى هذا الموضوع ذو شعب متفرقة والباحثون أفاضوا القول فيه من جميع نواحيه .

والموضوعات التى سنخصها بالبحث ثلاثة .

ماالذى أوجب نصب الخليفة ؟

وماالشروط المعتبرة فيمن يولى الخلافة ؟

ومامكانة الخلافة من الحكومة الإسلامية؟

(ا) — وجوب نصب الخليفة

جمهور المسلمين على أن نصب الخليفة أى توليته على الأمة واجب بالشرع . ومستندهم فى هذا الأيجاب أمور : أولا إجماع الصحابة على تولية خليفة حتى قدّموا أمر البيعة على دفن الرسول . وثانياً : أن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به ، وما لا يتم الواجب إلا به فهوواجب . وثالثاً : أن فيه جلب المنافع ودفع المضار ، وهذا واجب بالإجماع .

وفريق من المسلمين ذهبوا إلى أنه واجب بالعقل محتجين بأن كل أمة لاتستغنى عن قوة تحمى قوانينها وتدبر شؤون أفرادها وبأن وجود

الحاكم الوازع ضرورى من ضروريات الاجتماع البشرى .

والنظر الصحيح ينتج أن هذين الرأيين يمكن التوفيق بينهما لأنه لامانع أن تكون تولية الخليفة مما يقضى به العقل لحياطة القوانين وحماية الأفراد وقرره الشرع تأييداً لمقتضى العقل فيكون العقل والشرع متوافقين على ايجاب تولية الخليفة غير أن العقل قاض بوجود الوازع المطلق والشرع داع إلى مثل أعلى ووازع خاص يستمد سلطانه من بيعة الأمة لا من القهر فمقتضى الشرع أكمل فرد من أفراد مايقتضيه العقل .

قال ابن خلدون فى المقدمة « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب نصب الخليفة رأسا لابالعقل ولا بالشرع ، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو امضاء أحكام الشرع فاذا تواطأت الأمه على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم تحتج إلى أمام ولايجب نصبه . وهؤلاء محجوجون بالاجماع والذى حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب » والنتيجة أن عامة العلماء متفقون على أن من الواجب أن يكون للمسلمين امام أكبر أو رياسة عليا تجتمع حولها كلمة الأمة وتكون شعار وحدتها والمنفذة لارادتها . والخلف فى منشأ هذا الوجوب لايتوقف عليه عمل .

(ب) — الشروط المعتبرة فيمن يولى الخلافة

قال أبو الحسن الماوردى فى الأحكام السلطانية « وأما أهل الأمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة . والثانى العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها . والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض . والخامس الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح . والسادس الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو . والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه ولا اعتبار بضرار حين شذ فجوزها فى جميع الناس . لأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار فى دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي ﷺ « الأئمة من قريش » فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير تسليما لروايته وتصديقاً لخبره ورضوا بقوله نحن الأمراء وانتم الوزراء وقال النبي ﷺ « قدموا قريشاً ولا تتقدموها » وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له » .

فأما الشروط الستة الأولى : من العدالة ، والعلم ، وسلامة الحواس

وسلامة الأعضاء ، والرأى ، والشجاعة فظاهر اشتراطها وكلها ترجع إلى العدالة والكفاية والقدرة على حمل المسلمين أن يتبعوا قانونهم ومنع غيرهم أن يعتدى عليهم . وكلها لابد منها ليقوم الإمام بواجبه من حراسة الدين وسياسة الدنيا . وكلها متفق عليها .

وأما الشرط السابع فمختلف فيه ومنشأ الخلاف عدم القطع بصحة النص الوارد فيه ، ومعارضته للنصوص الكثيرة التى وردت بالغاء اعتبار الانساب والاعتماد على الأعمال والنعى على من دعا إلى عصبية وفقد الرابطة بينه وبين الغاية التى من أجلها يولى الإمام ، لأن شرط الشىء لابد أن يكون ذاصلة فى الوصول إلى المقصود به . والنسب القرشى إن كان مشروطاً لذاته فليست الغاية تقتضيه لأن حراسة الدين وسياسة الدنيا تكون من الكفء القادر أيا كان نسبه ، وان كان مشروطاً لما كان لقريش من المنعة والقوة التى يستعين بها الخليفة على أداء واجبه وجمع الكلمة حوله فهو شرط زمنى مآله اشتراط أن يكون الخليفة من قوم أولى عصبية غالبة ولا أطراد لاشتراط القرشية

قال ابن خلدون بعد بحث مستفيض « فاذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب ، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك

إنما هو من الكفاية فرددناه اليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهى وجود العصبية . فاشترطنا فى القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبيه غالبة ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ولا يعلم ذلك فى الأقطار والآفاق كما كان فى القرشية إذ الدعوة الإسلامية التى كانت لهم كانت عامة وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة . وإذا نظرت سر الله فى الخلافة لم تعد هذا . لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه فى القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه » .

ومن استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير إماما له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى وتتبعهم فى أمورها العامة وأهمها اختيار الخليفة ومبايعته وقد ذكر العلماء أن الإمام كما يصير أماما بالبيعة يصير إماما بالاستخلاف وبولاية العهد وهذا القول ظاهره ليس صوابا لأن الاستخلاف والعهد أن لم يقره أهل الحل والعقد لا يكون المستخلف به إماماً ولا يجب له حق الطاعة . فالعمدة على بيعة أهل الحل والعقد، لا على الاستخلاف

والعهد . ولو أن المسلمين رأوا بعد وفاة أبى بكر خيراً من عمروبايعوه ماعارضهم معارض ولاكان عهد أبى بكر حجة عليهم ، وكذلك لوبايع المسلمون واحدا غير الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم . فالعهد أو الاستخلاف لايعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف . والأمة بعد ذلك صاحبه القول الفصل فيمن تختاره إماماً ، كما أن لها الحق فى الإشراف على سياسته فى عهد إمامته ولها الحق فى عزله إذا لم يقم بما عاهدهم عليه فى بيعته .

فالرأى فى تولية الخليفة لأولى الحل والعقدلا للفرد أيا كان ولذلك عد عمر مبادرته ببيعة أبى بكر فلته وقى الله المسلمين شرها لأنه بايعه قبل التشاور بين أولى الحل والعقد . وأبو بكر لم يرشح عمر حتى أطال التشاور مع كبار الصحابة ولم يعبه أحد إلا بشدته ، ولما أخرج عبد الرحمن بن عوف نفسه من رجال الشورى السته وجعلوا له الأختيار بقى ثلاثاً لا تكتحل عينه بكثير نوم وهو يشاور كبراء المهاجرين والأنصار .

(ج) — مكانة الخلافة من الحكومة الاسلامية

قدمنا أن أمر المسلمين يجب أن يكون شورى بينهم لا يستقل به واحد منهم وان تكون الرياسة العليا لمن يبايعه أولو الحل والعقد أية كانت أسرته وأيا كان منبته .

وهذه الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكانة الرياسة العليا من أية حكومة دستورية ، لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة فى أولى الحل والعقد ويعتمد فى بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره فى مصالحهم ، ولهذا قرر علماء المسلمين أن للامة خلع الخليفة لسبب يوجبه ، وأن أدى إلى الفتنه احتمل أولى المضرتين وعللوا هذا بأن من ملك المسئولية ليستقيم الأمر يملك العزل عند أعوجاجه ، وأبو بكر الصديق أول من ولى الخلافة قال فى فاتحة خطبته « أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان أحسنت فاعينونى ، وان صدفت فقومونى » وقال فى خاتمتها « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » . وروى مثل هذا عن عمر وعثمان مما يؤيد إيمانهم بسلطة الأمة عليهم وشعورهم بالمسئولية أمامها .

وإنما تختلف الخلافة عن سائر الرياسات العليا فى الحكومات الدستورية فى أن الخلافة رياسة عامة فى أمور الدين والدنيا وكما أن الخليفة تشمل ولايته التشريع والقضاء والتنفيذ وغير هذا مما تقضى به سياسة الملك ونظام الشئون الدنيوية فان له أيضا إمامة الصلاة وأمارة الحج والأذن باقامة الشعائر فى المساجد والخطبة فى الجمع والأعياد، وغير هذا من الشئون الدينية . ومنشأ الجمع بين الولايتين له أن الغاية من

إقامته ومبايعته أن يقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وذلك قاض بأن يكون له النظر فى الشئون الدينية والدنيوية معاً ، وكذلك جميع الشؤون هى وسائل لإصلاح الرعية واستقامة أمورها ، وهذا الإصلاح هو الغاية المرجوة من نصب الخليفة ومبايعته . ولا تكاد تجد فى الإسلام شأناً دينياً لا صلة بينه وبين سعادة الإنسان فى دنياه .

وليس عموم ولاية الخليفة وشمولها للشئون الدينية بجاعل الخليفة ذا صلة إلهية أو مستمداً سلطانه من قوة غيبية ، وما هو إلا فرد من المسلمين وثقوا بكفايته لحراسه الدين وسياسة الدنيا فبايعوه على أن يقوم برعاية مصالحهم وله عليهم حق السمع والطاعة وسلطانه مكتسب من بيعتهم له وثقتهم به .

ومن هذا يتبين أن الصفة الآلهية التى ألصقها بالرياسة العليا فى الحكومة الإسلامية بعض الجهال من عباد السلطة تفخيا لشأن الخلفاء وتقديساً لهم ليست من أصل الدين فى شىء ، وقد قيل لأبى بكر :ياخليفة الله فقال لست بخليفة الله ولكنى خليفة رسول الله . وجمهور العلماء على أنه لايجوز تلقيب الخلفاء بهذا اللقب ونسبوا قائله إلى الفجور وقالوا يستخلف من يغيب أو يموت، والله لايغيب ولايموت . وكثير من آيات الكتاب الكريم تنفى أن يكون للرسول سلطة دينية على أحد،

وأولى أن لاتكون هذه السلطة لواحد من خلفائه . قال تعالى لرسوله « فذكر ، إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » وقال « وماأنت عليهم بجبار» وقال « ليس عليك هداهم ، ولكن الله يهدى من يشاء» وفى كثير من آى الكتاب وسنة الرسول وخلفائه الراشدين ما يؤيد الاهتداء برأى الجماعة ورجوع الخليفة عن رأيه إذا بان الصواب فى رأى غيره . فى كتاب الإسلام والنصرانية « الخليفة عن المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة وهو لا يخصه الدين فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام بمزية ولا يرتفع به إلى منزلة بل هو وسائر طلاب الفهم سواء إنما يتفاضلون بصفاء العقل ، وكثرة الإصابة فى الحكم . فالأمة أو نائب الأمة هو الذى ينصبه ، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه ، وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لاعلاهم يتناول بها من هو أدناهم » .

٤

السياسة الشرعية الخارجية

السياسة الخارجية للدولة تدبير علاقاتها بغيرها من الدول . والأمم قديماً كانت حالها لاتساعد على وجود صلات بين أحداها والأخرى لأن القوية كانت تطمع فى استعباد الضعيفة والضعيفة كانت فى خوف من تغلب القوية ، وماكانت إذ ذاك ضمانات تقف بالمطامع أو تنفى المخاوف، فلهذا كانت كل أمة فى عزلة عن الأخرى ، وماكانت لواحدة منها سياسة خارجية إلا تدبير الحروب والاغارات .

ولكن الأمم حديثاً لما اشتدت حاجة كل واحدة منها إلى الأخرى وأصبحت كالافراد مدنية بطبعها لاغنى لأمة عن غيرها ، مست هذه الحاجات المتبادلة إلى تدبير العلاقات الخارجية بوضع الأسس التى تبنى عليها ، والقوانين التى تتبع فيها ، والقوى الكفيلة بتنفيذها . ولهذا وضع علم القانون الدولى لتقرير القواعد التى تستبين بها حقوق كل دولة وواجباتها قبل غيرها من الدول فى حالى السلم والحرب . وأول ماقرره العلماء من قواعده أن تكون علاقات الدول أساسها السلم حتى يتيسر لها تبادل المنافع والتعاون على بلوغ النوع الإنسانى درجة كماله

وقرروا أنه لايسوغ قطع هذه الصلة السلمية إلا عند الضرورة القصوى التي تلجىء إلى الحرب وبعد أن تفشل جميع الوسائل السلمية فى حسم الخلاف . وسنوا لحال السلم أحكاما تكفل لكل دولة حقوقها وواجبات قبل غيرها حتى تقطع أسباب الخلاف بالقدر الممكن وسنوا لحال الحرب – إذا اضطر الخلاف إلى وقوعها – أحكاما تخفف ويلاتها وتهون من شرورها بالقدر الممكن كذلك . فمن الأحكام السلمية وجوب اعتراف الدول بوجود الدولة التي استكملت شرائط الدولية . ووجوب تمتع كل دولة بحريتها التامة فى سياستها الداخلية واحترام حدودها ومعاملة رعاياها بالحسنى وازالة العقبات من طريق تجارتها وإكرام وفادة سفرائها وقناصلها وغير هذا من الأحكام التي يقصد بها تجنب وقوع الخلاف ومن الأحكام الحربية وجوب إعلان الحرب بطريق يمنع الغدر والأخذ غيلة وتحريم استعمال أنواع من القنابل والقذائف والأسلحة التي تزيد فى تعذيب الإنسان واحسان المعاملة للجرحى والاسرى وغير هذا من الأحكام التي يرادبها تخفيف ويل الحرب ، ورحمة الإنسان بالإنسان .

وهذا بيان ماقرره الإسلام أساساً لعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها وما شرعه لتدبير هذه العلاقة فى حالى السلم والحرب :

علاقة الدولة الإسلامية

بالدول غير الاسلامية

اتفقت كلمة علماء المسلمين على أن الدولة الإسلامية إنما تعتمد فى تكونها على الوحدة الدينية وان جميع من جمعتهم هذه الوحدة هم أمة واحدة وأن اختلفوا فى اللغة أو الجنس أوالحكومات أوالملوك أوسائر المميزات القومية ، لأن وحدة الدين غلبت كل هذه الفروق .

واختلفوا فى أساس العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها ، فقال فريق منهم : إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه إلى أن يدينوا به وهذه الدعوة دعوتان دعوة باللسان ودعوة بالسنان. فمن دُعُوا باللسان وبُلغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق ولم يجيبوا الدعوة وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم . وان كانوا من مشركى العرب لايحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا . وأن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركى غير العرب لايحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون. وقبل الوصول إلى هذه الغاية لاتجوز مسالمتهم ولا يحل الكف عن قتالهم الا للضرورة بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة فحينئذ تجوز المسالمة المؤقتة للضرورة ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقدرها .

واحتج هؤلاء على رأيهم بعدة براهين :

الأول : أن الله سبحانه أمر المسلمين فى كتابه الكريم بأن يقاتلوا غير المسلمين حتى يسلموا أو يعطوا الجزية أمراً مطلقاً غير مقيد بأن يكون القتال رفعاً لعدوان أو فى مقابلة قتال فدل هذا الاطلاق على أنه أمر بالقتال على أنه دعوة إلى الإسلام وحمل للمخالفين على نبذ دينهم واعتناق الإسلام . وإذا كان القتال دعوة إلى الدين فلا يحل تركه مع القدرة عليه بحال.

فمن هذه الآيات قوله تعالى فى سورة البقرة « وكُتب عليكم القتال وهو كرهٌ لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » وقوله فى سورة النساء « فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخره» وقوله فى سورة الأنفال « ياأيها النبي حرّض المؤمنين على القتال » وقوله فى سورة التوبة « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم أن الله غفور رحيم » وقوله فيها « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولاباليوم الآخر ولايحرمون ماحرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون »وقوله فيها« وقاتلوا المشركين

كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين »

والثانى ماروا البخارى ومسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة . فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله » وهذا نص على أن الأمر بقتال الناس هو للدخول فى الإسلام أى أنه طريق الدعوة إليه .

والثالث ان الله سبحانه فى كثير من آى الكتاب الكريم نهى عن اتخاذ الكافرين أولياء وعن الالقاء إليهم بالمودة . وفى هذا دلالة على أن لا تكون للمسلمين بغيرهم محالفة أو موالاة . فمن هذه الآيات قولا تعالى فى سورة آل عمران «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين » وقوله تعالى فى سورة المائدة « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض . ومن يتولهم منكم فانه منهم » وقوله تعالى فى سورة الممتحنة «يا أيها الذين آمنو لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم »

والرابع أن من دعوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره ، لأن الله سبحانه أبلى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته وصدق بها رسوله ، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ولا معذرة لهم في الاباء فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية ، حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد إن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتالهم وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره .

وأصحاب هذا الرأي أسسوا السياسة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية :

١ — الجهاد فرض ولا يحل تركه بأمان أو موادعة إلا أن يكون الترك سبيلا إليه بأن كان الغرض منه الاستعداد حين يكون بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم في الدين قوة .

وإذا بدىء المسلمون ، بالقتال فهو فرض عين على كل مسلم أهل للجهاد وإذا لم يبدءوا به فهو فرض على الكفاية إذا قام به فريق من الأمة سقط عن الباقين وإذا لم يقم به فريق من الأمة كانت كلها آثمة .

٢ — أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفيهم فى الدين الحرب مالم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان .

والأمان نوعان : أمان مؤقت ، وأمان مؤبد . والمؤقت نوعان : خاص ، وعام .

أما الأمان المؤقت الخاص : فهو مايبذله المسلم من المقاتلة لواحد أو جمع محصورين . وقد منح كل مسلم من المقاتلة حق هـذا التأمين الخاص لأن الضرورة قد تقضى به وتـكون فيه المصلحة للمسلمين ويمكن لـكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية ويعمل لتحقيقها بدون حاجة إلى الرجـوع إلى الإمام أو نائبه ، فإذا قال مقاتل من المسلمين لواحد أو جمع معين من المحاربين أمنتكم أو أنتم آمنون كانت هذه الـكلمة ذمة فى عنق المسلمين جميعهم وصار بها هذا الواحد أو الجمع المعين آمناً لايحل قتاله ولا التعرض له.. وأصل هذا قول الرسول ﷺ « المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم » وفى رواية « ويجير عليهم أدناهم » .

وأما الأمان المؤقت العام : فهو مايبذل لـكافة المسلمين ولا يخص واحداً أو جمعاً معيناً ، وهـذا حق لايملكه إلا الإمام أو نائبه لأن المصلحة العامة من شؤونه هو النظر فيها وهو الذى يرجع إليه فى تقدير

الضرورة القاضية بالتكاف عن القتال فى مدة معينة .

وفى حكم هذ الإمان المؤقت العام المهادنة وهى المعاقدة بين المسلمين ومخالفيهم فى الدين على نبذ الحرب والتكاف عن القتال مدة معينة تقدر فى العقد . وأصل هذا المهادنة التى تعاقد عليها المسلمون مع مشركى قريش فى صلح الحديبية فإنه كان من مواد معاهدة ذلك الصلح التكاف عن القتال عشر سنين وقد أمضى رسول الله ﷺ ذلك لما كان يقدره من المصلحة العامة فى هذا التكاف عن القتال وذلك لأن المسلمين أمنوا من الاعتداء عليهم واختلطوا بمخالفيهم فى الدين وأسمعوهم آيات الله وبثوا بينهم الدعوة إليه فدخل المشركون فى دين الله أفواجا ونال المسلمون بهذه الهدنة من النصر أكثر مما نالوه بالقتال حتى قال بعض العلماء أن الفتح المبين المراد من قوله تعالى « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » هو صلح الحديبية لافتح مكة .

والأمان المؤقت بنوعيه والمهادنة إنما تجوز إذا كان فيها خير المسلمين ودعت إليها حالهم حتى لو رأى الأمام أن الخير والمصلحة فى نقضه واستئناف القتال كان له ذلك . وإذا نقضه فلا بد من النبذ إلى المؤمَّنين أو المهادَنين قبل القتال تحرزاً عن الغدر والأخذ على غرة . وأصل هذا قول الرسول ﷺ « فى العهود وفاء لاغدر » ولا بد

من إعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ إلى جميعهم ويكتفى فى ذلك بمضى مدة يتمكن فيها ملكهم بعد علمه بالنبذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته لأن ذلك أنفى للغدر . وأما إذا كان النقض من قبلهم هم فانهم يقاتلون من غير أن ينبذ إليهم لأنهم هم الذين نقضوا العهد وآذنوا بالحرب وفى هذه الحال إذا كانت فى يد المسلمين رهائن لايحل قتلهم لأن الوفاء بالغدر خير من الغدر بالغدر ولقول الرسول ﷺ لاتخن من خانك »

وأما الأمان المؤبد . فهو مايكتسب بعقد الذمة وإنما يتولى هذا العقد من قبل المسلمين الأمام أو نائبه وهو إنما يصح مع أهل الكتاب ومشركى غير العرب، ولا يصح مع مشركى العرب والمرتدين. ولا يصح إلا أن يكون مؤبداً . وإذا عقد فهو لازم فى حق المسلمين فلا يملكون نقضه بحال . وأما فى حق الذميين فيقبل النقض بأحد ثلاثة أمور بإسلام من يسلم منهم . أو بلحوقه بدار الحرب. أو بثورته على المسلمين وتغلبه على بعض أماكنهم . وأما امتناعه عن إعطاء الجزية أو جنايته على مسلم أو ارتكابه أية جناية فردية فلا تستوجب نقض العقد . والأصل فى هذا أن كل ما صدر من ذمى واحتمل أن يؤول لغير النقض لا ينقض به عقد الذمة .

٣ — دار الإسلام : هى الدار التى تجرى عليها أحكام الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين .

ودار الحرب : هى الدار التى لاتجرى عليها أحكام الإسلام ولايأمن من فيها بأمان المسلمين .

وإنما أسس أصحاب هذا الرأى رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام وأقيمت لهم دلائله الحقة وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وايضاح الآيات كان اصرارهم على خلافهم واعراضهم عن الإسلام وآياته ورفضهم إجابة دعاته بمثابة ايذان المسلمين بالحرب ، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم . إلى الحق قسراً ماداموا لم يذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة .

وقال فريق آخر من العلماء أن أساس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لاتغاير ماقرره علماء القانون الدولى أساساً لعلاقات الدول الحاضرة . وأن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب . وأنه لايجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام ، ولايبيح للمسلمين قتال مخالفيهم لمخالفتهم فى الدين وإنما يأذن فى قتالهم ويوجبه إذا اعتدوا على المسلمين ، أو وقفوا عقبة فى سبيل الدعوة الإسلامية ليحولوا دون بثها فحينئذ يجب القتال دفعاً للعدوان وحماية للدعوة حتى إذا لم يكن من المخالف

فى الدين عدوان لا على المسلمين ولا على دعوتهم فلا يحل قتاله ، ولا تحرم معاملته ومبادلته المنافع فلم يؤذن فى القتال لأنه طريق الدعوة إلى الدين وإنما أذن فيه لحماية الدعوة من اعتداء المعتدين . واحتجوا على هذا ببراهين :

أولا : أن آيات القتال فى القرآن الكريم جاءت فى كثير من السور المكية والمدنية مبينة السبب الذى من أجله أذن فى القتال وهو يرجع إلى أحد أمرين . إما دفع الظلم ، أو قطع الفتنة وحماية الدعوة ، وذلك أن الكفار على عهد الرسول ﷺ ـ سواء أكانوا من المشركين أم من أهل الكتاب ـ أمعنوا فى إيذاء المسلمين بألوان العذاب فتنة لهم وابتلاء حتى يرجعوا من أسلم عن دينه ويثبطوا من عزيمة من يريد الدخول فى الإسلام ، وغايتهم من هذه الفتن والمحن أن يخمدوا الدعوة ويسدوا الطريق فى وجه الدعاة ، فالله سبحانه أوجب على المسلمين أن يقاتلوا هؤلاء المعتدين دفعاً لاعتدائهم وإزالة لعقباتهم حتى لا تكون فتنة ولا محنة ، ولا يحول حائل بين المدعوين وإجابة الدعوة وإذ ذاك يكون الدين كله لله . قال تعالى فى سورة البقرة المدنية « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه . فان قاتلوكم فاقتلوهم

كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلاعدوان إلا على الظالمين » وقال تعالى فى سورة النساء المدنية « ومالكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيرا » وقال تعالى فى سورة الانفال المدنية « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فان الله بما يعملون بصير . » وقال سبحانه فى سورة الحج المكية « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » .

واحتجوا ثانياً باتفاق جمهور المسلمين على أنه لايحل قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمن ونحوهم لأنهم ليسوا من المقاتلة ، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقاً من طرقها حتى لا يوجد مخالف فى الدين ماساغ استثناء هؤلاء فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتل دفعاً لعدوانه . ولو قيل أنهم استثنوا لأنهم لغيرهم تبع فهذا أن سلم فى الصبيان والنساء لايسلم فى البواقى وخاصة فى الرهبان .

وثالثا بأن وسائل القهر والاكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقادوهذا الأساس تكونه الحجة لا السيف ، ولهذا يقول الله تعالى « لا إكراه فىالدين قدتبين الرشد من الغى » ويقول سبحانه « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »

وأصحاب هذ الرأى أسسوا السياسة الخارجية للدولة الإسلامية على القواعد الآتية :

١ — دعوة غير المسلمين إلى الإسلام فرض كفاية على الأمة الإسلامية إذا قام به فريق منها سقط عن الباقين ، وإذا لم يقم به فريق منها كانت كلها آثمة وذلك لأن رسالة محمد ﷺ عامة ، فهو مرسل من الله إلى الناس كافة لافرق بين أمة وأمة ، ولا بين من كانوا فى عصره ومن وجدوا بعده . والله أمره أن يبلغ ما أنزل إليه من ربه إلى كل من أرسل إليهم ، وقد قام فى حياته بتبليغ كل من أستطاع أن يبلغهم بلسانه وكتبه ورسله . وفى خطبته يوم حجة الوداع أشهد ربه على البلاغ وأمر أن يبلغ الشاهد الغائب ، فمن هذا وجب على المسلمين فى عصورهم المتتابعة أن لاينقطعوا

عن هذه الدعوة وأن يبلغوا ما أنزل على محمد ﷺ إلى كل من لم يبلغه.

وأن يكون أول شئونهم الخارجية تنظيم الدعوة إلى الإسلام وإعداد الدعاة وبثهم بين الأمم التى لاتدين بالإسلام فى مختلف البلدان مع مدهم بجميع الوسائل التى تقدرهم على القيام بواجبهم

٢ — أساس العلاقة بين المسلمين ومخالفيهم فى الدين السلم، مالم يطرأ مايوجب الحرب من اعتداء على المسلمين أو مقاومة لدعوتهم بمنع الدعاة من بثها ووضع العقبات فى سبيلها وفتنة من اهتدى إلى اجابتها

٣ — دار الإسلام هى الدار التى تسود فيها أحكامه ويأمن فيها المسلمون على الاطلاق ودار الحرب هى الدار التى تبدلت علاقتها السليمة بدار الإسلام بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم أو على دعوتهم أو دعاتهم. وعلى هذا إنما يتحقق اختلاف الدارين بين بلاد الدولة الإسلامية وبلاد غير المسلمين الذين بدأوا المسلمين بالعدوان أو حالوا بينهم وبين بث دعوتهم وقام المسلمون بما يجب عليهم من دفع العدوان عنهم وحماية دعوتهم وقطعوا بتلك البلاد علاقتهم وانقطعت العصمة بينهم بحيث يصبح أهل البلدين لا يأمن واحد منهم فى بلاد الآخر .

أما الأمة غير الإسلامية التى لم تبدأ المســلمين بعدوان ، ولم تعترض لدعاة الإسلام وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على من يشـاؤون ، ويقيمون براهينهم بما يريدون ، لا تقـاوم داعياً ولا تفتن مدعوا ، أو وترسل إليها بعثة من الدعاة ؛ فهذه لا يحل قتالها ولا قطع علاقتها السلمية ، والأمانُ بينها وبين المسلمين ثابت ، لا ببذل أو عقد ، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم

وخلاصــة الفروق بين الرأيين أنه على الرأى الأول : الجهاد مشروع على أنه طريق من طرق الدعوة إلى الإسلام ، على معنى أن غير المسلمين لا بد أن يدينــوا بالإسلام : طوعاً بالحكمة والموعظة الحسنة ، أو كرهاً بالغزو والجهاد .

وعلى الرأى الثانى : الجهاد مشروع لحماية الدعوة الإسلامية ودفع العدوان على المسلمين فمن لم يجب الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين باعتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفا .

وكذلك على الرأى الأول لايكون بين المسلمين وغيرهم أمان إلا بسبب طارىء من تأمين خاص أو عام أو موادعة أو عقد ذمة وعلى الرأى الثانى لا يكون بين المسلمين وغيرهم حرب إلا بسبب

طارىء من اعتداء أو مقاومة للدعوة أو إيذاء الدعاة أو المدعوين وعلى الرأى الأول يتحقق اختلاف الدارين باختلاف الدينين . وعلى الرأى الثانى إنما يتحقق اختلاف الدارين بانقطاع العصمة . وليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه وإنما مناطه الأمن والفزع .

والنظر الصحيح يؤيد أنصار السلم القائلين بأن الاسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال إلا إذا أريدوا بسوء لفتنتهم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم فحينئذ يفرض عليهم الجهاد دفعاً للشر وحماية للدعوة وهذا بين فى قوله تعالى فى سورة الممتحنة المدنية « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » وقوله تعالى فى سورة النساء المدنية « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » وقوله فى سورة التوبة المدنية « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » وفى كثير من آى الكتاب وأصول الدين ما يعزز هذه الروح السلمية ويبعد أن يكون الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على الحرب الدائمة وأن يكون فرض

الجهاد وشرع القتال على أنه طريق الدعوة إلى الدين لأن الله نفى أن يكون اكراه على الدين وأنكر أن يكره الناس حتى يكونوا مؤمنين . وكيف يتكون الايمان بالاكراه أو يصل السيف إلى القلوب . إن طريق الدعوة إلى التوحيدوالإخلاص لله وحده هى الحجة لا السيف ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنتهم وتركوهم أحراراً فى دعوتهم ماشهر المسلمون سيفاً ولاأقاموا حربا .

وما احتج به الفريق الأول من آيات القتال التى جاءت مطلقة ليس برهاناً قاطعاً على ما يقولون لأنه لم لايوفق بين هذه الآيات المطلقة والآيات المقيدة بحمل المطلق على المقيد على معنى أن الله سبحانه أذن فى القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة وتارة ذكره مقرونا بسببه وتارة ذكره مطلقاً اكتفاء بعلم السبب فى آيات أخرى . ولو كان بين الآيات تعارض كانت المتأخرة ناسخة للمتقدمة فلم يذكر السبب الذى من أجله أذن فى القتال آخراً كما ذكر السبب فى الإذن به أولا ، وكيف تكون الآيات المقيدة منسوخة مع أن وجوب القتال لدفع العدوان مجمع عليه ولم يقل بنسخ هذا الوجوب أحد . فلا موجب لتقرير تعارض الآيات والقول بنسخ المطلق للمقيد لأن هذا تمزيق الآيات ويترتب عليه نسخ كثير منها ، حتى قال بعض المفسرين : أن المنسوخ بآية السيف نحو مائة وعشرين آية ومن هذه الآيات كل ما يدل على أخذ بالعفو أو

دعوة بالحكمة أو جدال بالحسنى أو نفى للاكراه على الدين .

وما احتجوا به ثانياً من حديث « أمرت أن أقاتل الناس » فهو لايثبت مدعاهم . لأن جميع المسلمين متفقون على أن المراد من الناس فى هذا الحديث مشركو العرب خاصة لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركى غير العرب حكمهم يخالف ماجاء فى الحديث لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية وإذا كان المراد من الناس مشركى العرب خاصة وهؤلاء حالهم من العدوان على المسلمين والدعوة غير مجهولة فالله أمر رسوله أن يقاتلهم حتى يدفع شرهم ، ولجمودهم على ماوجدوا عليه آباءهم ولشدة طغيانهم لم يكن سبيل إلى دفع شرهم إلا بأن يسلموا أو يستأصلوا ، ولو كان يرجى منهم خير لأبيح معهم عقد الذمة وقبول الجزية كما شرع لغيرهم ، فالحديث فى طائفة خاصة والقتال فيه لدفع الشر لا للدعوة ولو كان للدعوة لكانوا هم وغيرهم سواسية .

وما احتجوا به ثالثاً من النهى عن اتخاذ الكافرين أولياء فهذا ليس بدليل لأن مورد النهى موالاتهم ومحالفتهم ونصرتهم على المسلمين وهذا لاخلاف فى حظره ، وأما موالاتهم بمعنى المسالمة والمعاملة بالحسنى وتبادل المنافع فهذا غير محظور وكيف يكون محظوراً وقد أباح الله للمسلم أن يتزوج بالكافرة الكتابية . وليس بعد علاقة

الزوجية موالاة . ونفى الله سبحانه النهى عن برهم والقسط اليهم ماداموا لم يقاتلوا المسلمين ولم يعتدوا عليهم وقد قال الفخر فى تفسيره « الموالاة تحتمل درجات ثلاثاً » :

(١) أن تكون موالاته توجب الرضا بكفره وذلك حرام لأن الرضا بالكفر كفر .

(٢) المعاشرة الجميلة فى الدنيا وذلك غير ممنوع منه .

(٣) وهى كالوسط بين الدرجتين الأوليين وهى بمعنى الركون إليهم والمظاهرة والنصرة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا منهى عنه لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجر إلى استحسان طريقه والرضا بدينه وذلك يخرج عن الإسلام .

ومن أقوال العلماء التى تؤيد الروح السلمية قول الفخر الرازى فى تفسير قوله تعالى « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافياً قاطعاً للمعذرة قال بعد ذلك أنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر فى الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه وذلك مما لايجوز فى دار الدنيا التى هى دار الابتلاء إذ أن فى القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من

فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

ويؤكد هذا التأويل قوله سبحانه بعد نفى الإكراه فى الدين « قد تبين الرشد من الغى » يعنى وهو أعلم قد ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه ، وذلك غير جائز لأنه ينافى التكليف والابتلاء .

وقال ابن تيمية فى كتابه « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية » : وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزمن ونحوهم فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله ، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر إلا النساء والصبيان لكونهم مالا للمسلمين . والأول هو الصواب لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله كما قال تعالى « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » . وفى السنن عنه ﷺ أنه مر على امرأة مقتولة فى بعض مغازيه قد وقف عليها الناس فقال « ما كانت هذه لتقاتل » . وقال لأحدهم الحق خالداً فقل له لا تقتلوا ذرية ولا

عسيفاً . وفيها أيضاً عنه ﷺ أنه كان يقول لا تقتلوا شيخا فانياً ولا طفلا صغيراً ولا امرأة وذلك أن الله تعالى أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه فى صلاح الخلق كما قال تعالى والفتنة أشد من القتل أى أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ففى فتنة الكفار من الشر والفساد ماهو أشد فمن لم ينفع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه » .

وقال الأستاذ الإمام فى تفسير قوله تعالى فى سورة البقرة « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا » . الآيات : مجمل تفسير الآيات ينطبق على ماورد من سبب نزولها وهو إباحة القتال للمسلمين فى الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك وأن لايبغوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا فى هذه المدة وحكمها بأن لا ناسخ فيه ولا منسوخ فالكلام فيها متصل بعضه ببعض فى واقعة واحدة فلا حاجة لتمزيقه ولا لإدخال آية براءة فيه . وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومه ولو مع انتفاء الشرط فقد أخرجها عن أسلوبها وحملها مالا تحتمل، وآية سورة آل عمران نزلت فى غزوة أحد وكان المشركون هم المعتدين ، وآيات الأنفال نزلت فى غزوة بدر الكبرى وكان المشركون هم المعتدين أيضاً،

وكذلك آيات سورة براءة نزلت فى ناكثى العهد من المشركين ولذا قال « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وقال بعد ذكر نكثهم « ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة » . الآيات .

كان المشركون يبدءون المسلمين بالقتال لأجل إرجاعهم عن دينهم ولو لم يبدءوا فى كل واقعة لكان اعتداؤهم باخراج الرسول من بلده وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة كل ذلك كان كافياً فى اعتبارهم معتدين فقتال النبي ﷺ كله كان مدافعة عن الحق وأهله وحماية لدعوة الحق ، ولذلك كان تقديم الدعوة شرطا لجواز القتال وإنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان ، فاذا منعنا من الدعوة بالقوة بأن هدد الداعى أو قتل فعلينا أن نقاتل لحماية الدعوة ونشر الدعوة لا للإكراه على الدين فالله تعالى يقول « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » ويقول « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة ويؤذى الدعاة أو يقتلهم أو يهدد الأمن ويعتدى على المؤمنين فالله تعالى لا يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح ولا لأجل الطمع فى الكسب ولقد كانت حروب الصحابة فى الصدر الأول لأجل حماية الدعوة ومنع المسلمين تغلب الظالمين لا لأجل العدوان فالروم كانوا يعتدون على حدود

البلاد العربيه التى دخلت فى حوزة الإسلام ويؤذونهم وأولياءهم من العرب المتنصرة من يظفرون به من المسلمين وكان الفرس أشد إيذاء للمؤمنين منهم فقد فرقوا كتاب النبى ﷺ ورفضوا دعوته وهددوا رسوله وكذلك كانوا يفعلون . وما كان بعد ذلك من الفتوحات اقتضته طبيعة الملك ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين فان طبيعة الكون أن يبسط القوى يده على جاره الضعيف . ولم تعرف أمة قوية أرحم فى فتوحاتها بالضعفاء من الأمة العربية شهد لها علماء الإفرنج بذلك .

وجملة القول فى القتال أنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها فعلى من يدعى من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحمى الدعوه الإسلامية ويعد لها عدتها من العلم والحجة بحسب حال العصر وعلومه ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان. ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأمم الحيةوطرق الاستعداد لحمايتهم يعرف مايجب على المسلمين فى ذلك وما ينبغى فى هذا العصر .

وبماقررناه يبطل مايهذى به أعداء الإسلام حتى من المنتمين إليه من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف ، وقول الجاهلين والمتعصبين أنه ليس ديناً إلهياً لأن الأله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء وأن العقائد الإسلامية خطر على المدنية فكل ذلك باطل ، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين .

سواء أكانت الحرب أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم أم كانت تدبيراً استثنائياً لايلجأ اليه إلا لضرورة دفع العدوان وقطع الفتنة، فان الأحكام التى أوجب الإسلام مراعاتها لتخفيف ويلات القتال من خير ما عرف من قوانين الرحمة بالإنسان . وهذه الاحكام وأن كانت تتفق مع أحكام القانون الدولى فى كثير من المواضع إلا أنها تخالفها من جهة أنها أحكام دينيةشرعها الدين ويقوم بتنفيذها إيمان المسلمين وقوة يقينهم مثل سائر الاحكام الدينية : وأما أحكام القانون الدولى فانها ليس لها قوة تنفيذية تكفل امضاءها حتىأن بعض الباحثين يرى فى تسمية الأحكام الدولية قانوناً ضرباً من التسامح لأن القانون لايكسب هذا الوصف إلا إذا كان من ورائه قوة لحمايته وتنفيذ أحكامه . ولاتوجد قوة ما لاخضاع الدول لأحكام القانون الدولى فالأحكام الإسلامية الحربية مع أنها ترمى إلى العدل والرحمة لها من إيمان المسلم قوة تنفيذية تكفل إمضاءها .

والأصل فى هذا الباب مارواه الجماعة إلا البخارى من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله تعالى ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال : أغزوا باسم الله فى سبيل الله ، قاتلوا من كفر

بالله . أغزوا ولاتغلوا ولاتغدروا ولاتمثلوا ، ولاتقتلوا وليدا . وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث فأيتهن ماأجابوك اليها فاقبل منهم وكف عنهم : أدعهم إلى الإسلام فان أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم أدعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأعلمهم أن فعلوا ذلك أن لهم ماللمهاجرين وأن عليهم ماعلى المهاجرين فان أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كاعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذى يجرى على المؤمنين ، ولايكون لهم فى الفىء والغنيمة نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فان أبوا فاسألهم الجزية فان أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ولكن أجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فانكم أن تخفروا ذمتكم وذمة أصحابكم خير من أن تخفروا ذمة الله وذمة نبيه . وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم فانك لاتدرى أصبت حكم الله فيهم أم لا ، ثم اقضوا فيهم بعد ماشئتم » .

وعلى هذا الأساس شرعت الأحكام الحربية فى الإسلام كما يأتى :

(١) قرر القانون الدولى أن الدولة التى تضطر إلى إعلان الحرب

على دولة أخرى يجب عليها قبل البـدء أن تعلن الدولة الأخرى بميعاد الحرب وتعلن رعاياها وتخطر الدول الأخرى لتلزم حيادها، والغرض من هـذا الإعلان توقى الغـدر والأخذ على غرة .

وجاء فى الشرع الإسلامى انه يجب على المسلمين قبـل البـدء بقتال الـكافرين أن يدعو من لم تبلغه الدعوة منهم، ويـنـدب أن يجدوا دعوة من بلغته . فقد قال أبو يوسف : « لم يقاتل رسول الله ﷺ قوما قط فيما بلغنـا حتى يدعوهم إلى الله ورسوله » وقال صاحب الأحـكام السلطانية « ومن لم تبلغهم دعـوة الاسلام يحرم علينا الاقدام على قتالهم غرة وبياناً بالقتـل والتحريق ويحرم أن نبدأهم بالقتال قبـل إظهار دعـوة الإسلام لهم واعلامهم من معجزات النبوة ومن ساطع الحجة بما يقودهم إلى الإجابة . فان بدأ بقتالهم إلى الاسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرة وبياتاً ضمن ديات نفوسهم » .

وفى هـذا من إعلان الحرب والإنذار به قبل ابتدائه وتوقى الغدر والخيانة مايحبب فى الاسلام حتى أن الأمام إذا عقـد صلحاً مع الاعداء لمصلحة رآها فقـد أجازوا له نقض الصلح إذا تبدلت الحال وصارت المصلحة فى استئناف القتال، لـكن حرموا عليه

إستئناف القتال فى هذه الحال إلا إذا مضى زمان يتمكن فيه ملك الإعداء من إنفاذ خبر النقض إلى أطراف مملكته توقياً عن الغدر وحذراً من الأخذ على غرة.

(٢) قرر القانون الدولى أن الرعاية غير المنتظمين فى الجيش لايعدون أعداء ولا يجوز إلحاق الأذى بهم، وان وصف المحاربين خاص بكل جند أو جيش محارب، ونصت الشريعة الإسلامية على أنه لا يجوز قتل النساء والصبيان والقسس فى كنائسهم والرهبان فى صوامعهم والشيوخ الكبار والزمنى والمرضى ومن اعتزل القتال أوحالت عاهته دون أن يكون من المقاتلة إلا إذا اشترك واحد من هؤلاء فى الحرب بقول أو فعل أو رأى

(٣) أوجب القانون الدولى العناية بالمرضى والجرحى، وقرر حياد المستشفيات، وصيانة الأطباء والممرضين، والجنود النقالة

ونهت الشريعة الاسلامية عن قتل الوصفاء، والعسفاء والوصفاء هم المملوكون والعسفاء هم المستخدمون ويدخل فى هؤلاء الممرضون والنقالة وكل من يستخدمون لاسعاف الجرحى والمرضى والقيام بحاجاتهم وتخفيف آلامهم

(٤) حرم القانون الدولى الاجهاز على الجرحى وتعذيب العدو والفتك به غيلة واستعمال القنابل والقذائف والأسلحة التى تزيد فى التعذيب وحرم تسميم الآبار والانهار والأطعمة

وقد نهى رسول الله ﷺ عن الغدر وعن المثلة وقال لاتعذبوا عباد الله . وجاء فى الشريعة الإسلامية النهى عن قتل الأعزل وعن الاحراق بالنار لميت أو حى وعن افساد الثمار والزروع وإحراق الدور والأمتعة وعن كل اتلاف وافساد تكون منه مندوحة

(٥) جوز القانون الدولى التضييق على المحصورين وتعجيزهم حتى يضطروا إلى التسليم .

وجوزت الشريعة الاسلامية — فى حصار العدو — نصب العرادات والمنجنيقات ، وعمل كل مايستضيقهم الظفر بهم ، على أن لايقطع نخيلهم ، ولا تسمم مياههم . ومن هذا يتبين أن الاسلام فى بدء القتال قرر من الاحكام مايقضى به توقى الغدر والأخذ غرة . وفى أثناء القتال قرر من الأحكام مايستوجبه تخفيف ويلات الحرب : من تجنب المثلة والتعذيب واتلاف مالاتدعو الحاجة إلى أتلافه حتى ان أعداء المسلمين إذا مثلوا بهم فالأفضل عدم مجاراتهم فى

هذا التمثيل . يدل على هذا ماروى من أنه لما مثل المشركون فى غزوة أحد بحمزة بن عبد المطلب وغيره من الشهداء قال الرسول ﷺ لئن أظفرنى الله بهم لأمثلن بضعفى مامثلوا بنا ، فأنزل الله عليه قوله سبحانه : « وأن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله » فقال الرسول ﷺ بل نصبر وقال عمران بن حصين ماخطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة

وأساس هذه الأحكام ان الإسلام ماقصد من تشريع القتال إزهاق الأرواح وتعذيب عباد الله وإنما أراد دفع الشر وحماية المسلمين ودعوتهم من العدوان ، فهو وسيلة لايلجأ إليها إلا للضرورة ولا يتجاوز فيها أدنى حدودها والله سبحانه لما بعث رسوله وأمره بدعوه الخلق إلى دينه لم يأذن له فى قتل ولا قتال حتى بدأ المدعوون بظلم الداعين وإخراجهم من ديارهم وأموالهم بغير حق فأذن الله للمسلمين بقوله « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير .

احكام الاسلام السلمية

مما قدمناه أحكام الإسلام الحربية تبين أن الإسلام شرع من الأحكام فى حال القتال ما يكفل تجنب الغدر والاغتيال والتعذيب والمثلة والاتلاف، ومايدل على أنه إنما أراد هداية الناس وحسم شرهم لا إبادتهم وسحقهم . ونحن نبين ماشرعة الإسلام من الأحكام تدبيراً لعلاقة المسلمين بغيرهم فى حال السلم، ومنها يتبين أن الإسلام أسس هذه العلاقة على قواعد العدل واحترام حقوق الأفراد وكفالة الحرية لهم وتبادل المعاملات معهم .

والأصل فى هذا قوله تعالى « لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم أن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على أخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » وقوله ﷺ « ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامه » .

والأحكام التى قررها الإسلام فى هذا الباب يعامل بها غير المسلمين الذين لم يقاتلوا المسلمين فى الدين ولم يعتدوا عليهم أى عدوان سواء كانوا مقيمين مع المسلمين فى دار الإسلام أم فى دارهم

وهذا على الرأى الراجح من أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم السلم وأن الأمان ثابت بينهم لأنه أساس العلاقة ولم يطرأ ما ينقضه لا لأنه مكتسب ببذل أو عقد ذمة .

وأما على الرأى الآخر فانما يعامل بهذه الأحكام من اكتسبوا حق الامان بتأمين أمام المسلمين ودخولهم فى ذمتهم .

قرر الإسلام المساواة بين الذميين والمسلمين فلهم ماللمسلمين وعليهم ماعليهم، وكفل لهم حريتهم فأمر المسلمين أن يتركوهم ومايدينون ولا يتعرضوا لهم فيما يعتقدون .

وعلى أساس هذه المساواة لهم أن يتعاملوا مع المسلمين جميع المعاملات المباحة .

قال صاحب البدائع « ويسكنون فى أمصار المسلمين يبيعون ويشترون لأن عقد الذمة شرع ليكون وسيلة إلى إسلامهم . وتمكينهم من المقام فى أمصار المسلمين أبلغ فى هذا المقصود ، وفيه أيضاً منفعة للمسلمين بالبيع والشراء » .

ومايحرم على المسلم التعامل به ولايحرم على الذمى مثل الخمر أو الخنزير فانه يباح للذميين الاتجار بها حيث شاءوا . ولكن ليس لهم أن يجاهروا بالاتجار بها فى أمصار المسلمين لأن المصر الإسلامى إنما

يجهر فيه بما لا يأباه شعار الإسلام .

وعلى أساس هذه المساواة لم يفرق الإسلام على أرجح الأقوال بين المسلم والذمى فى العقوبات ففى القصاص « النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص»

وفى أحكام الديات والضمان والتعازير يجرى على الذميين مايجرى على المسلمين .

وفى الأحوال الشخصية أبيح لهم كل زواج يتفق ودينهم ولو خالف شرائط الزواج عند المسلمين . واعتبر كل طلاق صدر من أحدهم ولو لم يتفق وأحكام الطلاق عند المسلمين . ولا يتعرض لهم فى شىء من ذلك إلا إذا ترافعوا إلى المسلمين وطلبوا إجراء حكم الإسلام بينهم . وكما حرم الزواج بالمحصنات من المؤمنات حرم الزواج بالمحصنات من الكتابيات كما قال تعالى فى عد المحرمات «والمحصنات من النساء» هكذا باطلاق من النساء حتى لايتوهم أن المحرمات المحصنات من المسلمات خاصة فدفعاً لهذا التوهم قال سبحانه من النساء ، احتراماً لحق الزوج من غير المسلمين .

وفى الميراث سوى فى الحرمان بين الذمى والمسلم ، فلا يرث الذمى قريبه المسلم ولا يرث المسلم قريبه الذمى .

وفى المعاملة وحسن العشرة شرع الإسلام من الأحكام ماشرح له صدور مخالفيه وحببه إليهم ، وكفى أن الله سبحانه نفى النهى عن برهم والاسقاط إليهم وأباح للمسلمين طعامهم ، وأحل لهم ذبائحهم وأباح مصاهرتهم والتزوج منهم كما قال تعالى «وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » .

وللزوجة غير المسلمة من الحقوق على زوجها ما للزوجة المسلمة . ونهى الله عن مجادلتهم إلا بالتى هى أحسن . ونص علماء المسلمين على أن للمسلم أن يضيفهم ويذهب إلى ضيافتهم ويتبادل معهم التهادى والتصافح .

وفى العبادات والاعتقادات أطلقت لهم الحرية ومنع التعرض لهم فيما يعبدون وما يعتقدون ، فلهم إقامة شعائر دينهم فى كنائسهم وبيعهم ، ولهم فى القرى إعادة ماتهدم من الكنائس والبيع وإنشاء مايريدون احداثه منها . وأما فى الأمصار الإسلامية فلهم إعادة المهدوم فحسب ، ولهم دق النواقيس فى جوف كنائسهم ، ولهم أن يفعلوا كل مالا يثير العداء ولا يعارض شعار الإسلام .

وفى ظل هذه الأحكام السمحة والعدالة والمساواة عاش غير

المسلمين معهم فى بلاد الإسلام طوال السنين لا يشكون ضيما ولا يبخسون حقاً .

ومن نظر إلى العهود التى كان يقطعها المسلمون على أنفسهم لغير المسلمين أيام قوة الإسلام وسطوة أهليه تتجلى له الروح السمحة التى عامل بها الإسلام غير المسلمين لأنه لا يعقل أن تكون تلك العهود مما يأباها الدين ثم يلتزمها الخلفاء الراشدون وقواد المسلمين بمحضر من كبار الصحابة وأولى العلم بالدين ، فلولا أنهم مؤمنون بسماحة الإسلام وتقبله لهذه المعاملات ما أقروا تلك الشروط . ولولا أن هذه السماحة من طبيعة الإسلام ما كان تتفق روح العهود التى تلتزم لغير المسلمين من مختلف القواد فى مختلف البلدان .

وهذا عهد خالد بن الوليد لأهل الحيرة فى عهد أبى بكر الصديق وعهد أبى عبيدة بن الجراح لأهل الشام فى عهد عمر بن الخطاب قد كان لهما أثرهما فى أنحاء الامبراطورية الفارسية والامبراطورية الرومانية لما تضمنه كل منهما من الوفاء وحسن المعاملة حتى وجد غير المسلمين من المسلمين مالم يروه ممن كانوا يدينون بدينهم .

روى الإمام أبو يوسف فى كتاب الخراج أن خالد بن الوليد صالح أهل الحيرة على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصراً

من قصورهم التى كانوا يتحصنون فيها إذا نزل بهم عدو لهم ولا يمنعون من ضرب النواقيس ولا من إخراج الصلبان فى يوم عيدهم وعلى أن لا يشتملوا على نغبة وعلى أن يضيفوا من مر بهم من المسلمين مما يحل لهم من طعامهم وشرابهم وكتب بينهم هذا الكتاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة

إن خليفة رسول الله ﷺ أبا بكر الصديق رضى الله عنه أمرنى أن أسير بعد منصرفى من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم بأن أدعوهم إلى الله جل ثناؤه وإلى رسوله عليه السلام ، وأبشرهم بالجنة وأنذرهم من النار . فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . وأنى انتهيت إلى الحيرة فخرج إلى إياس بن قبيصة الطائى فى اناس من أهل الحيرة من رؤسائهم وأنى دعوتهم إلى الله وإلى رسوله فأبوا أن يجيبوا فعرضت عليهم الجزية أو الحرب فقالوا لا حاجة لنا بحربك ولكن صالحنا على ما صالحت عليه غيرنا من أهل الكتاب فى إعطاء الجزية . وأنى نظرت فى عدتهم فوجدت عدتهم سبعة آلاف رجل . ثم ميزتهم فوجدت من كانت به زمانة

ألف رجل فأخرجتهم من العـدة فصار من وقعت عليه الجزية ستة آلاف فصالحونى على ستين الفاً .

وشرطت عليهم أن عليهم عهد الله وميثاقه الذى أخذ عن أهل التوراة والإنجيل أن لا يخالفوا ولا يعينوا كا فراً على مسلم من العرب ولا من العجم ولا يدلوهم على عورات المسلمين . عليهم بذلك عهد الله وميثاقه الذى أخـذه أشد ما أخذه على نبي من عهد أو ميثاق أو ذمة . فإن هم خالفوا فلا ذمـة لهم ولا أمان . وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلهما للمعاهد وعلينا المنع لهم فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشد ما أخذ على نبي من عهد أو ميثاق ، وعليهم مثل ذلك لا يخالفوا . فإن غلبوا فهم فى سعة يسعهم ما وسع أهل الذمة ولا يحل فيما أمروا به أن يخالفوا

وجعلت لهم أيمـا شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيـاً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام ، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم . وأيما عبد من عبيدهم أسلم أقيم فى أسواق المسلمين فبيع بأعلى ما يقـدر عليهم فى غير الوكس ولا تعجيل ودفع

ثمنه إلى صاحبه ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم وأيما رجل منهم وجد عليه شىء من زى الحرب سئل عن لبسه ذلك فإن جاء منه بمخرج وإلا عوقب بقدر ما عليه من زى الحرب .

وشرطت عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتى يؤدوه إلى بيت مال المسلمين . عمالهم منهم . فإن طلبوا عوناً من المسلمين أعينوا به . ومؤنة العون من بيت مال المسلمين » .

وروى الإمام أبو يوسف قال : حدثنى بعض أهـــل العلم عن مكحول الشامى أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام واشترط عليهم حين دخلها على أن تترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحـدثوا بناء بيعة ولا كنيسة . وعلى أن عليهم إرشاد الضال ، وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم ، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام . وعلى أن لا يشتمو مسلما ولا يضربوه ، ولا يرفعوا فى نادى أهـل الإسلام صليباً ، ولا يخرجوا خنزيراً من منازلهم إلى أفنية المسلمين وأن يوقدوا النار للغزاة فى سبيل الله ولا يدلوا المسلمين على عورة ، ولا يضربوا نواقيسهم قبـل أذان المسلمين ولا فى أوقات أذانهم ولا يخرجوا الرايات فى أيام عيدهم ولا يلبسوا السلاح يوم عيـدهم

ولا يتخذوه فى بيوتهم فإن فعلوا من ذلك شيئاً عوقبوا وأخذ منهم . فكان الصلح على هذا الشرط . فقالوا لأبى عبيدة اجعل لنا يوما فى السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات وهو يوم عيدنا الأكبر ففعل ذلك لهم وأجابهم إليه . فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن سيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونا للمسلمين على أعدائهم فبعث أهل كل مدينه ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالا من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم ير مثله .

ولما تتابعت الأخبار على أبى عبيدة اشتد ذلك عليه وعلى المسلمين فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه فى المدن التى صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبى منهم من الجزية والخراج وكتب إليهم أن يقولوا لهم : إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وأنا لا نقدر على ذلك . وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم أن نصرنا الله عليهم . فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الأموال التى جبوها منهم قالوا ردكم الله علينا ونصركم عليهم فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئا وأخذوا

كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئا . وكان ان غُلبت الروم ونصر الله المسلمين وكتب أبو عبيدة إلى عمر بن الخطاب بما أفاء الله على المسلمين وما أعطى أهل الذمة من الصلح فكتب إليه عمر رضي الله عنه كتابا مما جاء فيه قوله « وامنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم وأكل أموالهم إلا بحقها . ووف لهم بشرطهم الذى شرطت لهم فى جميع ما أعطيتهم » .

ومما تقدم من الأحكام السلمية التى شرعها الإسلام لمعاملة غير المسلمين ، ومن نصوص العهود التى التزمها القواد فى صلحهم يتبين أن الإسلام لا يأبى مسالمة من لا يدينون به ماداموا غير عادين . وأنه لا مانع يمنع أية دولة إسلامية من أن تتبادل مع دولة غير إسلامية علاقات تجارية وسفراء لنظر المصالح ومعاهدات لضمان حقوق أفراد كل من الدولتين وإجراء العدل بينهم كما أنه لا يأبى حسن معاشرة المسلمين لغير المسلمين والمساواة بينهم فى الحقوق والحريات وتبادل الحاجات والبر والأقساط . ويؤخذ من قول خالد بن الوليد فى عهده « ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم » ومن قول أبى عبيدة فى عهده « ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم » أن المسلمين لم يحرموا على غير المسلمين أى لباس إلا زى الحرب لأنه يثير الشحناء ولا يتفق والمسالمة . ولم يحرموا عليهم

التشبه بالمسلمين فى زيهم إزدراء لهم لأنهم قد يلبسون ما هو أغلى وأقوم وإنما أراد المسلمون أن تكون لكل طائفة قومية مميزة بمميزاتها من دين ولغة ولباس وسائر المميزات ولهذا يوجد فى السنة كثير من الأحاديث ترمى إلى الاحتفاظ بالقومية وعدم فناء الأمة فى غيرها، مثل « خالفوا سنة المجوس » ، ومثل النهى عن التشبه بغير المسلمين .

٥

السياسة الشرعية المالية

السياسة المالية للدولة هى تدبير مواردها ومصارفها بما يكفل سد النفقات التى تقتضيها المصالح العامة من غير إرهاق للأفراد ولا إضاعة لمصالحهم الخاصة .

وهى إنما تكون عادلة إذا تحقق فيها أمران :

الأول — أن يراعى فى الحصول على الإيراد العدل والمساواة بحيث لا يطالب فرد بغير ما يفرضه القانون ولا يفرض على فرد أكثر مما تحتمله طاقته وتستدعيه الضرورة .

الثانى — أن يراعى فى تقسيم الإيراد جميع مصالح الدولة على قدر أهميتها بحيث لا تراعى مصلحة دون أخرى ولا يكون نصيب المهم أوفر من نصيب الأهم .

والموارد الإسلامية التى رتبت لسد نفقات المصالح العامة هى ما يأتى:

١ — الزكاة فى الأموال ، وعروض التجارة ، والسوائم ، والزروع والثمار .

٢ — ضريبة الأرض الزراعية من الخراج والعشر ونصف العشر

٣ — ضريبة الأشخاص التى تؤخذ من أهل الكتاب وهى الجزية .

٤ — العشور : وهى الرسوم التى تؤخذ على الواردات إلى البلاد الإسلامية والصادرات منها .

٥ — خُمس الغنائم . وخُمس ما يعثر عليه من الركاز والمعادن .

٦ — تركة من لا وارث له أصلا أو لا وارث له غير أحد الزوجين ، ومال اللقطة ، وكل مال لم يعرف له مالك ، وكل مال صولح عليه المسلمون .

هذه أبواب الإيراد المالى للدولة الإسلامية وبعضها ثابت أصله

فى الكتاب والسنة ، وبعضها ثبت باجتهاد الصحابة فى صدر الإسلام ولكل باب منها أحكام تفصيلية مبسوطة فى مواضعها . وسنقتصر فى كل باب على الكلم الجامعة التى تتبين منها أسس الموارد الإسلامية والشرائط التى أحيطت بها ، ثم نبحث فى المصارف التى قسمت بينها هذه الأموال لتتضح من جملة هذا السياسة الشرعية المالية .

أسس الموارد الإسلامية

للباحثين فى أساس فرض الضرائب رأيان :

فالقائلون بنظرية العقد الاجتماعى يرون أن أساس فرض الضرائب تراضى الأفراد على أن يؤدى كل واحد منهم للحكومة جزءاً من ماله فى مقابل قيامها بحماية الأجزاء الباقية وتمتعه بماله وحقوقه فى ظل هذه الحماية كما تراضى الأفراد على أن يخرج كل واحد منهم عن عزلته ويعقد مع بنى جنسه عقداً اجتماعياً يتنازل به عن مطلق حريته فى مقابل كفالتهم لأمنه وسلامته . فالضريبة فى رأى هؤلاء معاوضة أساسها التراضى .

وغير القائلين بنظرية العقد الاجتماعى يرون أن أساس فرض الضرائب مالحكومة بمقتضى وظيفتها من الولاية العامة التى تخولها

إلزام الأفراد بدفع جزء من مالهم لتقوم بمصالحهم من توطيد الأمن وتأمين البلاد من العدوان وإصلاح طرق مواصلاتها وري أرضها وكل ماتقتضيه مرافق الحياة فيها . فالضريبة فى رأى هؤلاء فرض إلزامى تفرضه الحكومة على الأفراد بما لها من السلطان الذى كسبته بالتزامها تدبير المصالح العامة .

ولا خلاف بين أصحاب هذين الرأيين فى أن الأفراد ملزمون بالضرائب وإنما الخلف فى منشأ الإلزام . فعلى الرأى الأول منشأ الإلزام التزام الافراد أنفسهم بأدائها فى نظير قيام الحكومة بمصالحهم وحماية أموالهم .وعلى الرأى الثانى منشأ الإلزام ماللحكومةمن السلطان باعتبارها مسؤوله عن تأمين الافراد وتدبير مصالحم وليس لهذا الخلف أثر عملى .

أما أساس الموارد الإسلامية فالذى يؤخذ مما ورد فى شأنها أن هذه الموارد واجبات ألزم بها الأفراد فى مقابل تمتعهم بالحقوق .

فالزكاة وسائر أنواع الصدقات أوجبت على ذوى الاموال فى مقابل تمتعهم بحقين : أحدهما أمانهم على أنفسهم وأموالهم من أضغان المعوزين وأطماعهم ، لان المحاويج إذا لم يكن لهم من مال ذوى المال نصيب كانوا خطراً عليهم وعلى أموالهم . وثانيها بتمتعهم مستقلال

مرافق الدولة فى سبيل تزكية هذه الاموال وتنميتها والمحافظة عليها. وإلى هذا الإشارة بقول الله سبحانه « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » وقوله عز شأنه فى وصف المتقين « والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » وقوله فى زكاة الزروع « وآتوا حقه يوم حصاده » .

والجزية أوجبت على غير المسلمين كما أوجبت الزكاة على المسلمين فى مقابل تمتعهم بحقوقهم ، وأمانهم على أنفسهم وأموالهم لأن أهل الكتاب ينتفعون بمرافق الدولة العامة كما ينتفع المسلمون وهم لا تجب عليهم الزكاة وأنواع الصدقات الواجبة على المسلمين لأنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة فأوجبت عليهم الجزية بدلا من الزكاة التى أوجبت على المسلمين ، ولهذا إذا سلم واحد منهم سقطت عنه الجزية وأوجبت عليه أداء الزكاة فى ماله إن كان ذا مال فهى كسائر الموارد الإسلامية واجب فى نظير حقوق ، يدل على ذلك أن أبا عبيدة بعد ماصالح أهل الشام وجبى منهم الجزية والخراج ثم بلغه أن الروم قد جمعوا له واشتد الأمر عليه وعلى المسلمين كتب إلى الولاة الذين خلفهم فى المدن أن يردوا إلى أهلها ماجبي منهم وكتب إليهم أن يقولوا لهم إنما رددنا عليكم أموالكم لانه قد بلغنا ماجمع لنا من

الجوع وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم .

والخراج ضرب على الأرض التى فى يد غير المسلمين مؤنة لها كما ضرب العشر ونصف العشر على الارض التى فى يد المسلمين .قال القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج « لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سعد بن أبى وقاص شاور أصحاب محمد ﷺ فى قسمة الأرضين التى أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا ، فقال عمر: فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الارض بعلوجها قد اقتسمت وورثت على الآباء وحيزت . ماهذا برأى . فقال له عبد الرحمن بن عوف : فما الرأى ، ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم . فقال عمر : ماهو إلا ماتقول ولست أرى ذلك والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلا على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟ فأكثروا على عمر وقالوا تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم

يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول هذا رأى . قالوا فاستشر . قال فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا . فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم . ورأى عثمان وعلى وطلحة وابن عمر رأى عمر . فأرسل إلى عشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم ، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال : إنى لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى وفيما حملت من أموركم فإنى واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق خالفنى من خالفنى ووافقنى من وافقنى ،ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هواى، معكم من الله كتاب ينطق بالحق ، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق . قالوا قل نسمع يا أمير المؤمنين . قال : قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنى أظلمهم حقوقهم ، وأنى أعوذ بالله أن أركب ظلماً ، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت ، ولكن رأيت أنه لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى ، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم فقسمت ماغنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه وأنا فى توجيهه ، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج ، وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن

يأتى بعدهم ، أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام — كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر — لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج فقالوا جميعاً : الرأى رأيك فنعم ماقلت وما رأيت . إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم . فقال قد بان لى الأمر ، فمن رجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها ويضع على العلوج مايحتملون؟ فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف وقالوا تبعثه إلى أهم ذلك فان له بصراً وعقلا وتجربة ، فأسرع إليه عمر وولاه مساحة أرض السواد »

وعلى هذا الأساس حبس عمر الأرضين عن قسمتها بين الفاتحين وتركها فى يد أهلها يؤدون عنها الخراج للمسلمين وفعل بالشام مافعل بالعراق .

قال القاضى أبو يوسف : والذى رأى عمر رضى الله عنه من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عند ماعرفه الله ما كان فى كتابه من بيان ذلك توفيقاً من الله كان له فيما صنع ، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين . وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين

المسلمين عموم النفع لجماعتهم لأن هذا لو لم يكن وقوفا على الناس فى الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير فى الجهاد ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة. والله أعلم بالخير حيث كان.

والعشور التى تؤخذ فى البلاد الإسلامية على عروض التجارة الواردة إليها والصادرة منها أساسها تبادل المعاملة المتماثلة بينها وبين غيرها من البلدان والمساواة بين التجار وأموالهم فى المعاملة بالبلاد الإسلامية وغيرها.

وما يؤخذ غنيمة بالقتال فرض فيه خمسة لمصلحة عامة بينها الله سبحانه فى قوله « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه، وللرسول ولذى القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل » وفى تخصيص هذا الخمس لمن سمى الله رعاية للمصلحة العامة وتزكية الأربعة الأخماس للفاتحين حتى لا يحقد عليهم اليتامى والمساكين وأبناء السبيل وما يوجد من الركاز فى موات أو طريق سابل يؤخذ منه خمسه لصرفه فى مصارف الزكاة الثمانية التى مرجعها إلى المصلحة العامة وسد حاجات المعوزين. ويكون للواجد أربعة أخماسه.

وأما أخذ كل مال لا وارث له ومال اللقطة وما لم يعرف له

مالك فأساسه أن الغرم بالغنم وأن كل مال لا يستحقه مالك خاص فالمصلحة العامة أحق به ، كما أن من لا يجد نفقة ولا منفقاً فنفقته فى بيت مال المسلمين .

وجملة القول أن النصوص الواردة فى شأن الموارد المالية الإسلامية ووجهة النظر التى أبانها كبار الصحابة فى اجتهادهم وشوراهم يؤخذ منها أن الأساس الذى بنيت عليه هذه الموارد هو توفير ما تتطلبه المصالح العامة من النفقات وتأمين أرباب الأموال على أنفسهم وأموالهم،وتحقيق ما تقضى به الوحدة الإجتماعية من التضامن والتعاون ؛ وهذه أسس تتقبل رعاية كل المصالح وتتفق وقواعد العدل .

شرائط الضريبة العادلة

جباية الضرائب من الأفراد فيها استيلاء على جزء من مالهم وحرمان لهم من التمتع به . وهذا الحرمان انما رخص فيه لأن الضرورة قضت به إذ لا يمكن القيام بالمصالح العامة بدونه وبما أن الضرورات تقدر بقدرها فيجب أن لا يتجاوز بالضريبة القدر الضرورى وأن يراعى فى تقديرها وطرائق تحصيلها ما يخفف وقعها ولهذا ذكر علماء الإقتصاد أنه لا بد أن يتوفر فى كل ضريبة شرائط أربعة :

الأول : العدل والمساواة بحيث تفرض الضرائب على جميع الافراد

بطريق واحدة تناسب مقدرتهم المالية .

الثانى : الاقتصاد بحيث لا يفرض إلا القدر الضرورى .

الثالث : النظام المبين الذى يعلم به كل فرد مايجب عليه أداؤه وموعده وطريقة أدائه .

الرابع : مراعاة مصلحة الأفراد فى تعيين مواعيد الأداء وطرائقه

وذكروا كذلك أنه لا يجوز فرض الضريبة إلا فى مال نام متجدد حتى تكون الضريبة من ثمرة المال ولا تكون من عوامل نقض أصله حتى قال بعضهم « ما يؤخذ من الثمرة ضريبة وما يؤخذ من الأصل نهب وسلب » .

ولا يجوز أن تستفيد الضريبة كل الثمرة حتى لا يشعر الفرد بأنه إنما يعمل لغيره فيذهب نشاطه .

والناظر فى الضرائب الإسلامية يتبين أنها مشروطة بعدة شرائط اقتصادية مراعى فيها العدل والتوفيق بين مصالح الأفراد والمصالح العامة .

فنماء المال الواجبة فيه الضريبة شرط مراعى فى كل الموارد الإسلامية ، فنى الزكاة لا تجب إلا فى مال نام حال عليه الحول الذى

هو مظنة إنتاجه وأثماره ومظنة لأن يكون أداء الزكاة من ثمرته لامن أصله . وفى الخراج لايجبى إلا من أرض أمكن زرعها بل قال مالك ابن أنس لا يجبى إلا من أرض مزروعة وإنما شرط زرعها أو إمكان زرعها لتكون الضريبة من ثمرتها ونمائها . وفى العشر أو نصف العشر الواجب من نفس الثمرة ووجوبه مشروط بأن يكون الزرع قد بدا صلاحه . والمقصود من هذه الشرائط أن لايرهق ذو المال وأن تكون الضريبة من ثمرة ماله لا من أصله . وأما تناسب الضريبة الواجبة مع الحال المالية لمن تجب عليه فهو مراعى فى الموارد الإسلامية كذلك ففى الزكاة والعشر ونصف العشر والعشور الواجب مقدار نسبى لا يفترق فيه مال عن مال ولا فرد عن فرد فما دون النصاب عفو . وما بلغ النصاب يؤخذ منه الواجب بنسبة معينة . وفى الجزية لاتؤخذ إلا من الغنى القادر ولا يؤخذ من أحد إلا مايناسب ماليته ودرجة يساره . وفى الخراج يجب أن يراعى ما تخرجه الأرض وما يطيقه أهلوها : روى القاضى أبو يوسف عن عمرو بن ميمون قال : بعث عمر رضى الله عنه حذيفة بن اليمان على ماوراء دجلة وبعث عثمان بن حنيف على مادونه ، فأتياه فسألهما : كيف وضعتما على الأرض ؟ لعلكما كلفتما أهل عملكما ما لا يطيقون . قال حذيفة لقد تركت فضلا . وقال عثمان لقد تركت الضعف ولو شئت لأخذته . فقال عمر عند

ذلك : أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لادعنهم لا يفترقون إلى أمير بعدى .

وأما مقدار الواجب وموعد أدائه وطريقته فقد روعى فيها أيضاً الاقتصاد والرفق بذوى الأموال من غير تفويت حق المصلحة العامة فجعل موعد أداء الواجب حين يحول الحول على المال وجعل الأداء موكولا إلى رب المال فى الأموال الباطنة كالنقود لأن فى عدها على صاحبها واستقصائها حرجاً وإضراراً به فوكل إليه أداؤها بوازع من دينه وسائر الأموال جعل لولاة الأمور تحصيلها لصرفها فى مصارفها على أن يراعوا فى هذا التحصيل مايقضى به الرفق والعدل . قال القاضى أبو يوسف فى خطابه إلى أمير المؤمنين الرشيد فى كتاب الخراج وتقدم إلى من وليت أن لا يكون عسوفا لأهل عمله . ولا محتقراً لهم . ولا مستخفاً بهم . ولكن يلبس لهم جلباباً من اللين يشوبه بطرف من الشدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو يحملوا مالا يجب عليهم » .

وقد كان العدل فى الضرائب الإسلامية وإحاطتها بالشرائط الاقتصادية من أقوى الأسباب التى ساعدت المسلمين على فتح البلدان وثبتت أقدامهم فيما فتحوه لأن الفرس والرومان كانوا قد أرهقوا

الناس بالضرائب الفادحة وحملوهم فوق مايطيقون ولم ينصفوا مالـكا ولازارعا . وفيما دار بين أبى عبيدة وأهل الشام لما أمر أن يرد عليهم ماجبى منهم دليل على ما كانت تسكنه صدورهم وما كانت ترهقهم به الامبراطورية الرومانية .

الموارد المالية الإسلامية

تنقسم الموارد المالية التى يتـكون منها إيراد بيت مال المسلمين إلى قسمين : موارد دورية يجبى منها الإيراد فى مواعيد معينة من السنة ، وموارد غير دورية .

فالموارد الدورية هى : الزكاة ، والخراج ، والجزية ، والعشور .

والموارد غير الدورية هى : خُمس الغنائم ، وخُمس المعادن ، والركاز ، وتركة من لاوارث له ، ومال اللقطة ، وكل مال لم يعرف له مستحق معين من الأفراد .

وسنبين ماشرعه الإسلام فى كل مورد من هذه الموارد من الأحكام الـكلية ، وما راعاه من الشرائط .

ــ الزكاة

فرضت على المسلمين بعدة نصوص فى الكتاب الكريم منها قوله تعالى « خذمن أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » وقوله سبحانه « وآتوا الزكاة » وقوله عز شأنه « فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم فى الدين » .

ووردت فى السنة عدة أحاديث قررت فرضيتها ، وفسرت المجمل من آياتها . وأبانت حكمتها والسر فى تشريعها . ففى حديث قواعد الإسلام عد إيتاء الزكاة من الدعائم الخمس التى بنى عليها الإسلام . وفى حديث أنس بن مالك رضى الله عنه قال : أتى رجل من تميم رسول الله ﷺ فقال يارسول الله : إنى ذو مال كثير وذو أهل ومال وحاضرة فأخبرنى كيف أصنع وكيف أنفق فقال رسول الله ﷺ « تخرج الزكاة من مالك فإنها طهرة تطهرك وتصل أقرباءك ، وتعرف حق المسكين ، والجار والسائل . وفى كثير من أحاديث الرسول ﷺ وكتبه إلى ولاة الصدقات بيان أنصباء الأموال المزكاة ، ومقدار الواجب أداؤه من كل نصاب ومن أشهر ماورد فى هذا كتابه ﷺ إلى عمر بن حزم .

ومن المقرر فى الإسلام أنه ليس فى مال المسلم حق مفروض سوى

الزكاة . والأموال التى تفرض فيها الزكاة أربعة : النقود من الذهب والفضة ، وما فى حكمها من عروض التجارة ، والسوائم من الإبل والبقر والغنم ، وما تخرج الأرض العشرية من زروع ، وما تثمر الأشجار والكروم من ثمار .

ولا تفرض الزكاة فى مال من هذه الأموال إلا إذا بلغ مقداره النصاب المعين الذى اعتبره الشارع مناطاً للغنى واليسار واعتبر مادونه قليلا لاتؤخذ منه زكاة .

ونصاب النقود من الذهب عشرون دينارا ، ومن الفضة مائتا درهم . وبهذا يقدر النصاب فى قيم العروض التجارية ، ونصاب السوائم من الإبل خمس ومن البقر ثلاثون ومن الغنم أربعون .

ونصاب الزرع والثمار خمسة أوسق .

وقد شرط لاستحقاق الزكاة من كل نصاب من هذه الاموال عدة شرائط كلها ترجع إلى توفير نمائه حتى تكون الزكاة من ثمرته وليست من عوامل نقص أصله .

فشرط فى المال المزكى الذى بلغ مقداره نصابا أن يكون نامياً ، وليس الشرط نموه فعلا وإنما الشرط كونه قابلا للنماء ومعداً له سواء أكان معدا له بأصل خلقه كالنقود أم معداً له بإعداد مالكه

كعروض التجارة .

وشرط أن يحول عليه الحول لأنه لابد لنماء المال من مدة تكون مظنة له ، وأقل مدة لهذا عادة هي الحول ، ولذا جاء فى الحديث « لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » .

وشرط أن يكون فاضلا عن حاجة المالك الأصلية لأن المال المعد للحاجة الأصلية لا يتحقق به يسار ولا يكون له نماء وفى الأخذ منه مخبثة لنفس صاحبه ، وفى الحديث « وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم .

وشرط فى الماشية أن تكون سائمة ترعى الكلأ فى أكثر السنة لأنها بالسوم تقل مؤنتها ويتوفر درها ونسلها فيكون أداء الزكاة من نمائها ولا كذلك إن كانت عاملة أو معلوفة .

وشرط فى الزروع أن تبلغ حد قوتها واشتدادها وفى الثمار أن يبدو صلاحها ويستطاب أكلها .

والمقدار المفروض أداؤه زكاة لهذه الأموال منه مقرر ومنه نسبي

فالمقرر هو زكاة السوائم ففى خمس من الإبل شاة إلى تسع فإذا بلغت عشراً ففيها شاتان إلى أربع عشرة ، فإذا بلغت خمس عشرة

ففيها ثلاث شياه ، إلى آخر الترتيب المنصوص عليه .

وفى ثلاثين من البقر تبيعٌ أتم ستة أشهر، فإذا بلغت أربعين ففيها مسنة أتمت سنة ، إلى آخر المنصوص عليه .

وفى أربعين شاة شاةٌ إلى مائة وعشرين، فإذا بلغت مائة وإحدى وعشرين ففيها شاتان إلى مائتين ، فاذا زادت عن مائتين ففيها ثلاث شياه ، إلى آخر المنصوص عليه .

والنسبي هو زكاة سائر الأموال المستحق فيها الزكاة ففى النصاب من الذهب والفضة ربع العشر ، وفى النصاب من أوثق الزروع والثمار نصف العشر إذا احتمل المالك مؤونة سقيها بأن سقيت بالآلات والعشر إذا لم يحتمل المالك مؤونة سقيها بأن سقيت سيحاً أو بالأمطار.

ومن هنا يتبين أن الشارع راعى فى الزكاة وشرائط استحقاقها ومقدار المستحق مايتفق وقواعد الاقتصاد وما يوفق بين مصلحة المالك والمصالح العامة .

٢ ــ الخراج

الأرض الزراعية من حيث الضريبة الواجبة فيها نوعان : أرض يجب فيها عشر مايخرج منها أو نصف عشره وتسمى الأرض العشرية .

وأرض يجب فيها مقدار يعين عليها باعتبار مساحتها أو الخارج منها يسمى الخراج وتسمى الأرض الخراجية .

ومرجع هذا التقسيم إلى صفة اليد الموضوعة على الأرض ابتداء وقت فرض ضريبتها ، فان كانت يداً إسلاميه كانت الأرض عشرية وإن كانت غير إسلامية كانت الأرض خراجية . فكل أرض استأنف المسلم إحياءها من أرض الموات ، أو أسلم أهلهاعليها طوعا وكانوا أحق بها ، أو غنمها المسلمون وقسموها بين الفاتحين فهى أرض عشرية يجبى منها عشر الخارج أو نصفه على مافصلناه فى الزكاة .

وكل أرض ظهر عليها المسلمون عنوة وتركوها فى يد أهلها ، أو صولح أهلها عليها بخراج يؤدى عنها فهى أرض خراجية يجبى منها مايعين عليها .

وكل من الخراج والعشر ونصف العشر هو ضريبة الأرض الزراعية . ولكن منشأ هذا التفصيل أن الأرض الزراعية إذا كانت اليد عليها فى مبدأ فرض ضريبتها يد مسلم يكون ذو اليد مخاطباً بقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » . وهذا الحق المجمل بينته السنة فى حديث « ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر » .

فيكون المفروض عليه فى أرضـه الزراعية مقـداراً نسبياً معيناً بالنصوص ولايتدخل فى تقديره أحد ويكون من أنواع الزكاة ومصرفه مصارفها . أما إذا كانت اليد التى على الأرض فى مبدأ فرض ضريبتها يد غيرمسلم فلا يخاطب ذواليد عليها بالآية الـكريمة لأن غير المسلمين لايخاطبون بفروع الشريعة فلا يفرض عليها ما قضت به النصوص . ولا يسوغ تركها بدون فرض ضريبة عليها لأنه لابد للأرض من مؤونة يكون بها بقاؤها واستثمارها وصلاحها ولهذا جعل الإمام أن يفرض عليها خراجا حسبما يقدره فالخراج من الأرض الخراجية هو فى مقابلة العشر من الأرض العشرية غير أنه للفارق الذى بيناه عد العشر أو نصفه من الزكاة وصرف فى مصارفها وعد الخراج من الفيء وصرف فى مصارفه ، ولهذا لا يوضع الخراج ابتداء على أرض فى يد مسلم ولا يوضع العشر أو نصفه ابتداء على أرض فى يد غير مسلم . أما بعد حال الابتداء فقد تنتقل الأرض الخراجية إلى يد المسلم وتبقى خراجية ، وتنتقل العشرية إلى يد غير المسلم وتبقى عشرية .

وقد يضرب الخراج قدراً معيناً على كل مساحة من الأرض كأن يضرب على كل فدان قدر معين وهذا يسمى خراج وظيفة .

وقد يضرب حصـة شائعة فيما يخرج من الأرض وهـذا يسمى

خراج مقاسمة ، ولا حدٌ لاقل مايضرب ولا لأكثره .

وأول إمام اجتهد فى فرض الخراج عمر بن الخطاب رضى الله عنه ضربه على أرض السواد لما حبسها أهلها على خراج يؤدونه بعد أن استشار كبار المهاجرين والأنصار وكان عمله سنة متبعة فى كل أرض يظهر عليها المسلمون ويقرون أهلها عليها . والسياسة التى وضعت لضرب الخراج سياسة عادلة قد نص الفقهاء على أن الارض تختلف من وجوه ثلاثة لكل وجه منها أثرفى زيادة الخراج ونقصانه. احدها مايختص بالأرض من جودة يزكو بها زرعها أو رداءة يقل بها ريعها . والثانى مايختص بالزرع مما يكثر ثمنه وما يقل . والثالث مايختص بالسقى لأن مااحتمل المؤونة فى سقيه بالآلات لا يسوى بما سقى بالسيوح والأمطار . وقالوا لابد لواضع الخراج من اعتبار هذه الأوجه الثلاثة واعتبار كل ماتتفاوت به الأرضون ليعلم قدر ماتحتمله الأرض من خراجها فيقصد العدل فيها من غير زيادة تجحف بأهل الخراج ولا نقصان يضر بالمصارف. وكما أوجبوا أن يراعى فى كل أرض ماتحتمله ، أوجبوا أن لا يستقصى غاية المحتمل ، وأن يترك لأرباب الارض مايجبرون به النوائب والجوائح. وقدقرر علماء أصول الفقه أن العشر مؤونة فيها معنى العبادة ، والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة .

أما كون كل منها مؤونة الأرض فوجهه واضح لأن مؤونة الشيء ما به بقاؤه وقوامه وبقاء الأرض بأيدى أهليها وصلاحها واستثمارها إنما هو بما يؤدى عنها مما يستعان به على دفع العدوان عليها وتمهيد ريها وطرق استثمارها من العشر أو الخراج . وأما كون العشر فيه معنى العبادة فكذلك وجهه واضح لأنه من أنواع الزكاة وفى أدائه امتثال لما نص عليه فى الكتاب وما بينته السنة . وأما كون الخراج فيه معنى العقوبة فليس له وجه ظاهر لأن أحاديث عمر مع الصحابة فى بدء وضعه والآراء التى تبودلت فى تلك الشورى صريحة فى أنه إنما وضع ليستعان به على حماية الثغور وإدرار العطاء على الجند وسائر ما تقتضيه المصالح العامة وليس فيه ذكر العقوبة .

ومن هذا يتبين أن الخراج هو ما يضرب إبتداء على الأرض الزراعية التى يقر عليها غير المسلمين وأن أساسه هو اجتهاد عمر بن الخطاب وكبار الصحابه . وقد يطلق الخراج على كل ما يرد للدولة من الموارد الدورية وغير الدورية إطلاقا على سبيل التغليب . ومن هذا كتاب الخراج للقاضى أبى يوسف صاحب الإمام أبى حنيفة كتبه إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد مبيناً له موارد الدولة وكيف يجيء المال منها وفيم يصرف ؛ وهو كتاب قيم جمع شتيت هذه

الموضوعات بأبلغ الأساليب وأفصح العبارات ، وضمنه من العظات والنصائح ما يهتدى به إلى أقوم الطرق فى تدبير الشؤون المالية . وكذلك كتاب الخراج للإمام يحي بن آدم المتوفى سنة ٢٠٣ ه وهو لا يبلغ مرتبة الأول .

٣ - الجزية

هى ضريبة تفرض على رءوس من دخل فى ذمة المسلمين من أهل الكتاب ، وهى من غير المسلمين قائمة مقام الزكاة من المسلمين وذلك أن كل فرد من أفراد الدولة قادر على أن يؤدى قسطاً مما يصرف فى المصالح العامة يجب أن يفرض عليه هذا النصيب ليكون له فى مقابل هذا الواجب التمتع بالحقوق غير أن هذا الفرد إن كان من المسلمين فالواجب عليه معين فى أمواله وهو الزكاة وإن كان من غير المسلمين فالواجب عليه معين على رأسه وهو بمنزلة الزكاة من المسلم ولذا لا تجب على الذمى زكاة فى أمواله ولا فى سوائمه . وإذا أسلم سقطت عنه الجزية ووجبت عليه الزكاة فى ماله ، وهذا لأنه لا يجمع بين واجبين .

والاصل فى فرض الجزية قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ماحرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون »

وجميع أحكامها وشرائطها مراعى فيها العدل والرحمة ، ففيمن تجب عليه ؟ روعى أن لا تجب إلا على كل رجل حر عاقل قادر على أدائها لأن الله عز شأنه قال « حتى يعطوا الجزية عن يد » أى من قدرة وغنى .

وفى موعد وجوبها روعى أنها لا تجب إلا مرة واحدة فى السنة بعد انقضائها بشهور هلالية .

وفى تعيين قدرها اختلف الفقهاء فذهب أبو حنيفة إلى تصنيف من تجب عليهم ثلاثة أصناف : أغنياء يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهما ، وأوساط يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهما ، والباقون يؤخذ منهم إثنا عشر درهما فجعلها مقدرة الاقل والاكثر وذهب الشافعى إلى أنها مقدرة الاقل فقط وهو دينار وأما الاكثر فغير مقدر وهو موكول إلى اجتهاد الولاة . وأرجح الاقوال وهو قول مالك بن أنس أنه لا حد لأقلها ولا لأكثرها والأمر فيها موكول إلى اجتهاد ولاة الامر ليقدروا على كل شخص ما يناسب حاله ولا يكلفوا أحداً فوق طاقته .

وقد وردت عدة أحاديث بالنهى عن الإرهاق فى تقدير الجزية أو القسوة فى تحصيلها وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد بقوله تعالى

« وهم صاغرون » وهم راضون بجريان أحكام الإسلام عليهم . وروى نافع عن ابن عمر قال : كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال « احفظوني في ذمتي » . وجاء في الحديث « من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه » وروى عن ابن عباس « ليس في أموال أهل الذمة إلا العفو » .

٤ - العشور

قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج : حدثنا عاصم بن سليمان عن الحسن قال : كتب أبو موسى الأشعرى إلى عمر بن الخطاب أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر فكتب إليه عمر : خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين . وخذ من أهل الذمة نصف العشر . ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً . وليس فيما دون المائتين شيء فإذا كانت مائتين فيها خمسة دراهم وما زاد فبحسابه .

وعلى هذا درجت الحكومات الإسلامية من عهد عمر فأقيم العاشر عند ممر التجار بأموال التجارة الصادرة من البلاد الإسلامية أو الواردة إليها فإن كان التاجر مسلماً أخذ منه ربع العشر على قدر الواجب في الزكاة . وإن كان ذمياً أخذ منه نصف العشر وإن كان

حربياً عومل كما يعامل قومه تجار المسلمين فان كانوا يأخذون منه العشر أخذ منه أو نصف العشر أخذ منه أو ربع العشر كذلك وإن لم يعلم ما يأخذونه أخذ منهم العشر .

أما الموارد المالية غير الدورية . فمنها خمس الغنائم ، وذلك أن كل ما يغنمه المسلمون من أعدائهم بالقتال يؤخذ خمسه لبيت مال المسلمين لصرفه فى المصارف التى بينها الله سبحانه فى قوله فى سورة الأنفال « واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ، ولذى القربى واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير » .

ويقسم أربعة أخماسه بين الغانمين على ماجاء فى الأحاديث والآثار وإنما أخذ الخمس لمن سمى الله فى كتابه العزيز لتسكون قلوب هؤلاء مع المقاتلين ولأجل أن لا يكون من وراء الجند من يحقد عليهم ، ولذا قال الرسول ﷺ « وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم »

ومنها خمس المعادن والركاز ، وهى مايوجد دفيناً فى الأرض سواء أكان جزءاً من باطن الأرض خلقه الله فيها يوم خلقها وهو المسمى بالمعدن أم كان مدفوناً فى باطنها بفعل الإنسان وهو المسمى بالكنز . فإذا وجد شيء من ذلك فى غير ملك أحد يؤخذ خمسة لبيت مال المسلمين

لصرفه فى مصارف خمس الغنائم ويترك أربعة أخماسه للواجد . قال القاضى أبو يوسف فى كتابه (الخراج) : « فى كل ما أصيب من المعادن من قليل أو كثير الخمس . ولو أن رجلا أصاب فى معدن أقل من وزن مائتى درهم فضة ، أو أقل من وزن عشرين مثقالا ذهباً فإن فيه الخمس . ليس هذا على موضع الزكاة إنما هو على موضع الغنائم . وليس فى تراب ذلك شيء ، إنما الخمس فى الذهب الخالص وفى الفضة الخالصة والحديد والنحاس والرصاص ، ولايحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه شيء . قد تكون النفقة تستغرق ذلك كله فلا يجب إذن فيه خمس عليه . وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلا كان أو كثيراً ولا يحسب له من نفقته شيء . وما استخرج من المعادن سوى ذلك من الحجارة — مثل الياقوت والفيروزج والكحل والزئبق والكبريت والمغرة — فلا خمس فى شيء من ذلك إنما ذلك كله بمنزلة الطين والتراب » قال « وأما الركاز فهو الذهب والفضة الذى خلقه الله عز وجل فى الأرض يوم خُلقت ، فيه أيضاً الخمس . فمن أصاب كنزاً عاديا فى غير ملك أحد فيه ذهب أو فضة أوجوهر أو ثياب فإن فى ذلك الخمس وأربعة أخماسه للذى أصابه وهو بمنزلة الغنيمة يغنمها القوم فتخمس وما بقى لهم » .

ومنها تركة من لاوارث له من أصحاب الفروض أو العصبة أو ذوى الأرحام أو لايرثه إلا أحد الزوجين ، ففى الحال الأولى يستحق التركة كلها بيت مال المسلمين تصرف فى مصارف الدولة العامة ، وفى الحال الثانية يستحق الباقى بعد نصيب أحد الزوجين بيت مال المسلمين كذلك ، وإنما فرق بين أحد الزوجين وبين غيرهم من أصحاب الفروض لأن كل واحد من الزوجين لا يستحق إلا بالفرض ولا يرد عليه بعد فرضه شيء فيكون الباقى بعد فرضه لا مستحق له فيستحقه بيت المال ، وأما غيرهما من أصحاب الفروض فإنه يستحق فرضه ويستحق أن يرد عليه مابقى وما دام للمال الموروث مستحق فهو أحق من بيت المال لأن بيت المال إنما يوضع فيه مالا مستحق له على قاعدة أن المصالح العامة هى مصرف كل ماليس له مستحق خال . وعلى هذه القاعدة نفسها توضع أموال اللقطة والودائع والعوارى التى لم يعرف مالكها وهذا باب من أبواب الإيراد لبيت مال المسلمين .

. . .

المصارف المالية الإسلامية

من القواعد المقررة أن كل مايرد من موارد الدولة المالية فهو حق للأمة لا يصرف إلا فى مصالحها العامة .

وعلى هذا الأساس رتبت المصارف التي ينفق فيها إيراد الدولة الإسلامية . وقد قدمنا أن أبواب الإيراد فى الإسلام هى : الزكاة بأنواعها ، والخراج ، والجزية ، والعشور ، وخمس الغنائم ، وخمس المعادن ، وتركة من لا وارث له ، ومال اللقطة ، وكل مال لم يعرف له مستحق .

وقد بين الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم مصارف بابين من تلك الأبواب وهما الزكاة وخمس الغنائم وسكت عن بيان مصارف باقى الابواب ليكون ولاة الامور فى سعة من صرفها فى سائر مصالح الدولة العامة حسبما يلائم حالهم . وليس ماعنّاه جل شأنه من المصارف لإيراد هذين البابين خارجاً عن حدود المصلحة العامة للأمة ، وإنما هى من المصالح العامة التى خصها جلت حكمته بالنص عليها تنبيها على رعايتها وعدم التفريط فيها :

فالزكاة بسائر أنواعها بين الله مصارفها بقوله عز شأنه فى سورة التوبة : « إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب ، والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم » .

وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رجلا سأله من

وفى بعض الدول الآن يرتب فى الميزانية أموال لصرفها مساعدة للعمال العاطلين سداً لحاجتهم واتقاء لأخطارهم . وكذلك تأييد دين الدولة وإعزازه من أهم مصالحها العامة . ومكافأة العاملين على ماعملوا فيها تحقيق مصالح الأعمال والعمال .

وقد ألحق بأموال الزكاة عشور الأرض العشرية وما يؤخذ من تجار المسلمين على صادراتهم ووارداتهم فمصرفها الوجوه الثمانية التى تصرف فيها أموال الزكاة لأن هذه كلها أموال تجبى من المسلمين وفيها معنى القربة فتصرف فى مصرف الصدقة . قال القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج « فإذا جمعت الصدقات جمع اليها مايؤخذ من المسلمين من العشور وعشور الأموال وما يمر به على العاشر من متاع وغيره لأن موضع ذلك كله موضع الصدقة فيقسم ذلك أجمع لمن سمى الله تبارك وتعالى فى كتابه قال الله تعالى فى كتابه فيما أنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل » .

وأما خمس الغنائم فقد بين الله سبحانه مصرفه بقوله فى سورة الأنفال « واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول

ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شىء قدير ».

فسهم الله تعالى مردود على من سماهم وسهم الرسول وذوى القربى سقط بوفاته صلى الله عليه وسلم وآل الخمس كله إلى اليتامى والمساكين وأبناء السبيل . وبهذا يكون مصرف خمس الغنائم بعض مصارف الصدقات ، وبعبارة أخرى يكون بعض ذوى الحاجات ينفق عليهم من أموال الصدقات وما ألحق بها ومن خمس الغنائم . فمصرفه إذاً مصلحة عامة . قال القاضى أبو يوسف « وأما الخمس الذى يخرج من الغنيمة فإن محمد بن السائب الكلبى حدثنى عن أبى صالح عن عبد الله بن عباس أن الخمس كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولذى القربى سهم ولليتامى، والمساكين ، وابن السبيل ثلاثة أسهم . ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم على ثلاثة أسهم وسقط سهم الرسول وسهم ذوى القربى وقسم على الثلاثة الباقى ثم قسمه على بن أبى طالب كرم الله وجهه على ماقسمه عليه أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم » .

وقد ألحق بخمس الغنائم خمس المعادن والركاز ،فمصرفهما واحد،

المسلمين وما يؤخذ من تجار المسلمين إذا مروا بالعاشر وقسم يصرف إيراده فى مصارف خمس الغنيمة المبينة فى آية سورة الأنفال وهو خمس الغنائم وخمس المعادن والركاز .

وقسم يصرف فى سائر مصالح الدولة العامة وهو إيراد سائر مواردها المالية .

وقد ترتب على هذا التقسيم وتخصيص كل نوع من الإيراد بوجوه معينة من المصارف أنهم منعوا أن يوجه إيراد نوع إلى غير مصرفه ومنعوا أن يجمع بين إيراد نوع وإيراد نوع آخر . بل منعوا أن يولى عمال الخراج العمل فى الصدقات وكأنهم اعتبروا ميزانية الدولة العامة مجموع ميزانيات ثلاث لكل واحدة أبواب إيراد وأبواب صرف .

قال القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج : « ومُرّ يا أمير المؤمنين باختيار رجل أمين ، ثقة ، عفيف ، ناصح ، مأمون عليك وعلى رعيتك فولِهِ جميع الصدقات فى البلدان ، ومره فليوجه فيها أقواما يرتضيهم ويسأل عن مذاهبهم وطرائقهم وأماناتهم يجمعون إليه صدقات البلدان فإذا جمعت إليه أمرته فيها بما أمر الله جل ثناؤه به فأنفذه . ولا تولها عمال الخراج فإن مال الصدقة لا ينبغى أن يدخل

فى مال الخراج . وقد بلغنى أن عمال الخراج يبعثون رجالا من قبلهم فى الصدقات فيظلمون ويعسفون ويأتون مالا يحل ولا يسع . وإنما ينبغى أن يتخير للصدقة أهل العفاف والصلاح فإذا وليتها رجلا ووجه من قبله من يوثق بدينه وأمانته أجريت عليهم من الرزق بقدر ماترى ولا تجر عليهم ما يستغرق أكثر الصدقة . ولا ينبغى أن يجمع مال الخراج إلى مال الصـدقات والعشور لأن الخراج فىء لجميع المسلمين والصدقات لمن سمى الله عز وجل فى كتابه .

وعلى هذا الأساس قال صاحب البدائع :

« أما ما يوضع فى بيت المال من الأموال فأربعة أنواع :

أحدها زكاة السوائم والعشور ، وما أخـذه العشار من تجار المسلمين إذا مروا عليهم .

والثانى خمس الغنائم والمعادن والركاز .

والثالث خراج الأرض ، وجزية الرءوس ، وما صولح عليه بنو نجران من الحلل ، وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة ، وما أخـذه العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب .

والرابع ما أخذ من تركة الميت الذى مات ولم يترك وارثاً أصلا أو ترك زوجا أو زوجة .

فأما مصرف النوع الأول . فقد ذكرناه وهو الذى بينه الله تعالى فى قوله : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » الآية .

وأما النوع الثانى — وهو خمس الغنائم والمعادن — فنذكر مصرفه فى كتاب السير وهو الذى بينه الله تعالى فى قوله « واعلموا أنما غنمتم من شىء » الآية .

وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخواته : فعمارة الدين وإصلاح مصالح المسلمين من رزق الولاة والقضاة وأهل الفتوى من العلماء والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وإصلاح الأنهار التى لا ملك لأحد فيها .

وأما النوع الرابع : فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم ، وإلى نفقة اللقيط وعقل جنايته ، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من تجب عليه ونحو ذلك . وعلى الإمام صرف هذه الحقوق إلى مستحقيها »

هذا ما قرره العلماء فى تقسيم المصارف وتوجيه الإيراد فيها ولنا فيما قرروه بحث جدير بالنظر .

وذلك أن الله سبحانه لما بين مصارف الصدقات فى آية التوبة ذكر فيها « وفى سبيل الله » ولما بين مصارف خمس الغنائم فى سورة

الأنفال بدأها بقوله « فإن لله » ولما بين مصارف الفيء في سورة الحشر قال « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله » فالمواضع الثلاثة التي ذكرت فيها وجوه الصرف في القرآن ذكر فيها « في سبيل الله » « فإن لله » « فلله » فالذي يؤخذ من هذا أن الصدقات وخمس الغنائم والفيء تشترك في أنها يصرف منها في سبيل الله ، ولله . والمراد من الصرف لله وفي سبيل الله الصرف للمصلحة العامة التي لعدم اختصاص فرد بها نسبت إلى الله فتكون جميع الموارد مشتركة في أن يصرف منها للمصلحة العامه ، غير أن كل آية من آيات المصارف لما نصت على المصلحة العامة خصت بالذكر بعض أفراد هذه المصالح لفتاً للنظر إليها وتنبيهاً على رعايتها .

وعلى هذا لا أرى تبايناً بين المصارف المالية التي ذكرت في القرآن للصدقات وخمس الغنائم والفيء ، ولا أرى في النصوص مايمنع الجمع بين إيراد هذه الموارد وتوجيهه في مصالح الدولة العامة مع مراعاة البدء بالأهم منها وعدم التفريط في نوع مما خصه الله سبحانه بالنص عليها في الآيات ، ولا أرى موجباً لأن نقصر المراد من سبيل الله على خصوص الجهاد أو ما يشمل الجهاد والحج فان كل ما يصرف في المنافع العامة وفيما تقتضيه حاجات الأمة هو في سبيل الله . ألا يرى أن علماء الأصول لما قسموا الحدود الشرعية إلى ما هو حق الله

والعبد قالوا : أن المراد بما هو حق الله ما كان حقاً للمصلحة العامه ولمنفعة المجتمع مثل حد الزنا وحد السرقة ، ولذلك ما أجازوا للمجنى علية فيها العفو ولا أباحوا ، الشفاعة فيها وجعلوا حق إقامتها للامام أو نائبه ، فحق الله يرادف حق المجتمع ، وكذلك « فى سبيل الله » يرادف فى سبيل المجتمع والمصلحة العامة ، فمن هـذا الوجه تشترك الموارد المالية فى المصرف .

جباية الإيراد وصرفه فى مصارفه

جباية الإيراد واستيفاؤه من أربابه وتوجيهه فى مصـارفه من شؤون ولاة الأمر فى الدولة الإسلامية لأن هـذه الإيرادات فرضت للمصالح العـامة ، وفى توجيهها إلى مصارفها تحقيق هذه المصالح ، فيـكون النظر فيها لمن له ولاية الشؤون العامة . ولهذا أمر الله سبحانه رسوله أن يتولى أخذ الصدقات فقال عز من قائل « خذ من أموالهم صدقة » وجعل من مصارف الصدقات العـاملين عليها وكان رسول الله ﷺ يبعث المصدّقين إلى أحياء العرب والبلدان والآفاق لأخذ الصدقات من الأنعام . وعلى سنته سار الخلفاء الراشدون من بعده . وقد كان السبب الباعث على حروب الردة فى أول عهد أبى بـكر بالخلافة امتناع قبائل من العرب عن أداء الزكاة فحاربهم أبو بكر قائلا

« والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لحاربتهم عليه » وورد أن الرسول ﷺ أخذ زكاة الأموال من النقود وعروض التجارة وكذلك فعل أبو بكر وعمر . ولكن فى عهد عثمان رُئى أن الأموال كثرت وأن فى إحصاء النقود وعروض التجارة حرجا وفى إظهار مقاديرها وإعلان أمرها اضراراً بأرباب الأموال ، ولهذا جعل لأرباب هذه الأموال من النقود وعروض التجارة أن يتولوا هم بأنفسهم إخراج الزكاة الواجبة فيها وصرفها فى مصارفها .

ومن ذلك قسم إيراد الدولة من حيث جبايته إلى قسمين : قسم جعل لأربابه إخراجه وصرفه فى مصارفه دفعاً للحرج ومنعاً لتتبع أسرار الناس وهو زكاة المال غير الظاهر من النقود وعروض التجارة ولكن إذا قدم أرباب هذه الأموال زكاتها من تلقاء أنفسهم إلى العاملين عليها تقبلوه وصرفوه فى مصارفه . وقسم جعل ولاية أخذه وصرفه فى مصارفه لولاة الأمر وأوجب على أرباب الأموال أداء الواجب فيها إليهم . وعلى أرجح الأقوال ليس لهم الانفراد باخراجه وصرفه فى مصارفة وإن فعلوا لا يجزئهم وهو ما عدا زكاة النقود والعروض التجارية من زكاة السوائم والخراج والجزية والعشور وسائر أبواب الإيراد الظاهر الذى ليس فى تعيينه ولا فى تقدير الواجب فيه حرج ولا ضرر

وهذا السّنن فى الجباية سَنن عادل مراعى فيه المصلحة العـامة ومصلحة المالك فقد فوض إليه أداء الزكاة من ماله الخفى الذى يناله الضرر من إظهاره والإعلان عن مقداره دفعاً للحرج عنه والاضرار به ، ولا ضرر فى هذا على المصلحة العـامة لأن من مصارف هـذه الصدقات ذوى الحاجات وهم بين يدى كل غنى ولا يعوزه أن يوصل الصدقة إليهم فليست المصارف للزكاة مجهولة لأنها مبينة فى الـكتاب الـكريم ولا الصرف فيها متعذر لأن ذوى الحاجات فى كل مكان . وفى أداء هذه الزكاة معنى العبادة فيـكون على المالك حسيب من دينه وضميره أما سائر أبواب الإيراد فليس على الملاك فى أخـذ الواجب منهم ضرر فسارت على الأساس العام وجعل أخذها من حق الحـكومة وليس للأفراد أن يوجهوها فى مصارفها . ولهذا كان يعين لجباية الإيراد عمال مستقلون ، وكان يعين لـكل باب من أبواب الايراد عمال لجباية إيراده ، وقليلا ما كان يعهد إلى الوالى بالجباية والمرجع فى هذا إلى ما تقتضيه المصلحة التى تختلف باختلاف ما يجبي قلة وكـثرة واختلاف كـفاءات الولاة قوة وضعفاً .

وخلاصة القول فى السياسة الشرعية المـالية أن الاسلام وضع الموارد المـالية على أسس من العدل والرحمة والتوفيق بين المصلحة

العامة ومصلحة أرباب الأموال وشرط فى الأموال التى يجب الأداء منها وفى الأشخاص الذين يجب الأداء عليهم وفى مقدار الواجب ووقت أدائه شروطاً تتفق وقواعد العدل والاقتصاد، ورتب للمصارف بحيث لاتهمل مصلحة من مصالح الدولة العامة وبحيث يجد ولاة الأمور سعة لتحقيق هذه المصالح وخاصة سد حاجة ذوى الحاجات حتى لايكونوا خطراً على نظام المجتمع . وراعى فى جباية الإيراد وصرفه فى مصارفه دفع الحرج عن أرباب الأموال من غير تفريط فى المصالح العامة وشرع أحكاما لمعاملة الجباة أرباب المال ومراقبة ولاة الأمر لهؤلاء الجباة على أساس أنه لايحل لعامل أن يأخذ غير الواجب كما لايحل لمالك أن يمنع أى واجب، وهذه نظم تكون قانوناً مالياً عادلا على خير أساس ينشده علماء الاقتصاد وتتقبل كل إصلاح تقتضيه حال الأمم والعصور

وإذا كان تاريخ بعض الدول الإسلامية ينطق بسوء سياستها المالية وبالإفراط فى جباية الإيراد والتفريط فى رعاية المصالح العامة، فليس منشأ هذا ماشرعه الإسلام فى السياسة المالية وإنما منشؤه إهمال ماقرره الإسلام والسير وراء الشهوات والأغراض . والناظر إلى الدول الإسلامية فى مرآة التاريخ يتبين له أنه كلما استقام أمر الدولة وسارت على نهج الدين اعتدل ميزانها المالى ولم يشعر أفرادها عسف

ولا إرهاق ولم تهمل مصلحة من مصالحها وكلما اعوج أمر الأمة وحادت عن سبيل الدين اختل فيها التوازن المالى وزادت أعباء الأفراد وضاعت المصالح العامة ، فميزانية الدولة مرآة عدلها وجورها ونظامها وفوضاها. وبرهانا على هذا نجمل كلمة تاريخية عن مالية بعض الدول الإسلامية، ومنها يتبين بدء تكوين بيت مال المسلمين :

نبذة من تاريخ بيت مال المسلمين

كان إيراد الدولة الإسلامية فى عهد الرسول ﷺ قاصراً على الغنائم والصدقات والجزية التى صولح عليها أهل الكتاب وكان كل مايرد من هذه الموارد يصرف فى مصرفه ساعة يرد : فالغنائم تقسم أربعة أخماسها بين الغانمين وخمسها يقسم على مابين الله فى كتابه والصدقات توجه فى مصارفها التى بينها الله فى كتابه والجزية تنفق فى حاجات الغزو والجهاد وسائر المصالح العامة وما كان إذ ذاك فضل للإيراد على المصروف ، وما مست الحاجة إلى حفظ مال فى بيت مال وما أهملت مصلحة عامة ، ولا أخذ من فرد غير ما يجب . وكذلك كانت الحال المالية فى عهد أبى بكر ليس فى الدولة مال مدخر ، وكل مايرد يوجهه فى مصارفه ، حتى أنه لما توفى

رضى الله عنه لم يجدوا عنده من مال الدولة إلا ديناراً واحداً سقط من غرارة !

ولما اتسعت الدولة الإسلامية فى عهد عمر وفتح الله للمسلمين أرض الشام ومصر وفارس زاد إيراد الدولة ، وبلغ إيراد مايجبي من الخراج والعشور وسائر الموارد الشرعية مبلغاً لفت المسلمين إلى وجوب ضبطه ، وحصر أرباب المرتبات ، وتقدير الحقوق والأعطيات وسائر أبواب المصالح العامة ، اتخذ عمر رضى الله عنه ديواناً ضبط فيه الدخل والخرج وأحصى أرباب الاستحقاق ومقادير مايستحقون وأوقات الصرف لهم ، واتخذ بيت مال للمسلمين يحفظ فيه مازاد من إيراد الدولة على مصروفاتها للإنفاق منه على مايطرأ من الحاجات وما يجد من المصالح . فهو أول من فعل هذا وما اتخذ قبله فى الدولة الإسلامية ديوان ولا بيت مال لأنه لم تكن إليها حاجة .

قال ابن خلدون : « أول من وضع الديوان فى الدولة الإسلامية عمر رضى الله عنه يقال لسبب مال أتى به أبو هريرة من البحرين فاستكثروه وتعبوا فى قسمه ، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق فأشار خالد بن الوليد بالديوان ، وقال رأيت ملوك الشام يدونون . فقبل منه عمر . وقيل : بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه

يبعث البعوث بغير ديوان . فقيل له : ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم؟ قان من تخلف أخل بمكانه ، وإنما يضبط ذلك الكتاب . فاثبت لهم ديوانا وسأل عمر عن اسم الديوان فعبر له . ولما اجتمع ذلك أمر عقيل ابن أبى طالب ومخرمة ابن نوفل وجبير بن مطعم ، وكانوا من كتاب قريش ، فكتبوا ديوان العساكر الإسلامية على ترتيب الانساب ، تبدأ من قرابة رسول الله ﷺ الأقرب فالأقرب وهكذا كان ابتداء ديوان الجيش فى المحرم سنة عشرين من الهجرة على ماروى الزهرى عن ابن المسيب . وأما ديوان الخراج والجبايات فقد كان فى حاضرة الدولة باللغة العربية كديوان الجيش . وأما فى الولايات فبقى بعد الفتح الإسلامى على ما كان عليه قبله ديوان العراق بالفارسية وديوان الشام بالرومية وديوان مصر بالقبطية وكتاب الدواوين من المعاهدين من هذه الأمم . ولما جاء عبد الملك بن مروان وظهر فى العرب ومواليهم مهرة فى الكتاب والحساب، أمر والى الأردن لعهده سليمان بن سعد أن ينقل ديوان الشام إلى العربية فأكمله لسنة من يوم ابتدائه ووقف عليه سرجون كاتب عبد الملك ، فقال للكتاب الروم : اطلبوا العيش فى غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم ! وأمر الحجاج كاتبه صالح ابن عبد الرحمن ، وكان يكتب بالعربية والفارسية ، أن ينقل ديوان العراق من الفارسية إلى العربية ، ففعل وفى عهد الوليد بن عبد الملك

نقل ديوان مصر من القبطية إلى العربية على يد بن يربوع الفزارى .

وليس من الميسور أن نعين بالضبط كم كان إيراد الدولة فى عهد عمر أو فيما بعد عهده لأن المؤرخين الذين عنوا بالتقدير تارة يذكرون مقدار الخراج مريدين به خراج الأرض الخراجية خاصة ، وتارة يذكرونه مريدين به مايشمل الخراج والجزية والعشور فلا يتيسر مع هذا معرفة الإيراد جملة ولا تفصيلا . والدواوين التى كان يضبط فيها الدخل والخرج أتت عليها يد التدمير ونارالحروب والثورات . وإنما الثابت أن مالية المسلمين فى دولة الخلفاء الراشدين كانت على حال مرضية لأن الإيراد ، كان كثيراً ،فقد بلغ الخراج من سواد الكوفة وحدها فى آخر عهد عمر مائة ألف ألف درهم ولأن المصروفات كانت تصرف باقتصاد وحساب فكانت رواتب العمال والولاة على قدر ضرورتهم فى ذلك العهد والجند كانوا لايزالون على حال البدو يكفيهم القليل ، والخلفاء أنفسهم كانوا متعففين عن مال المسلمين، وكان ولاتهم على دينهم يحذرون الإسراف فى مال الدولة ويخشون غضب الخلفاء إن هم ضيعوا مال الجباية فى غير مصلحة عامة . وقد كان عمر إذا كسب أحد عماله مالا غير عطائه قاسمه فيه ، ولا يرى فى ذلك غبناً كما فعل بسعد ابن أبى وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر

وأبي هريرة عامله على البحرين وغيرهم .

وبهذا القصد فى المصروفات، والعناية والأمانة فى الجباية، حسنت حال الدولة المالية وما مست حاجة إلى إرهاق الناس بالضرائب الفادحة أو الخروج عن سنن الموارد الشرعية وساعدهم على هذا فتوح البلدان ودخول الناس فى الإسلام .

وأما فيما بعد دولة الراشدين، فقد تغيرت الحال بالانتقال من البداوة إلى الحضارة ومن الخلافة إلى الملك، فزادت مصروفات الخلفاء وتبعهم الولاة وسائر عمال الدولة، وكثرت الحروب الداخلية بين أحزاب الأمويين والهاشميين والخوارج ، ولم يوجد غناء فى الإيراد، فاضطروا إلى الخروج عن سنن الموارد الشرعية، وانطلقت الأيدى بالجور والعسف فى جباية الأموال بالوسائل غير المشروعة وبإرهاق الناس بالضرائب الفادحة فزادوا فى الخراج والجزية على حين كانت الزيادة تناقض العهد وفرضوا الضرائب على الأرض الخراب ، وفرضوا هدايا على الذميين فى عيد النيروز ، ووضعوا ضرائب على مرور السفن بالماء ووضع مروان بن محمد فى ولايته على أرمينية ضرائب الأسماك . ومع هذا التفنن فى ضرب الضرائب استخدموا القسوة فى تحصيلها وكل هذا لم يُجدِ نفعاً فى حفظ التوازن المالى ، وأدى إلى نفور الناس منهم واستخدمه الدعاة

لإسقاط دولتهم ، لأن المصالح العامة أهملت وأرباب الأموال ناءوا بأعباء من الضرائب ثقيلة .

ولما آل الأمر إلى بنى العباس ، وكان من أول همهم جمع القلوب حولهم والقضاء على مظالم الأمويين وإزالة أسباب الشكاية من سياستهم وجهوا عنايتهم إلى المـالية وشددوا الرقابة على جباة الأموال حتى لا يجوروا ، وأخذت الحال المالية تتحسن ، حتى كان عهد الرشيد ، فسأل قاضيه أبا يوسف أن يضع له نظاما شرعياً عادلا يتبع فى جباية الخراج والعشور والصدقات ، لا جور فيه على الملاك ولا إهمال للمصالح العامة ، فوضع رضى الله عنه كتابة المسمى بالخراج ، وهو كما قدمنا خير أساس لنظام مالى عادل ، وقد سار عليه الرشيد وكان من سيره عليه أن زاهت ثروة البلاد فى ذلك العهـد للدولة والأفراد حتى أن بعض أخبار الثراء فى ذلك العهد لا تـكاد تصدق ! . ولـما دب دبيب الضعف وثارت الحروب الداخلية فى هـذه الدولة ، أصاب ماليتها ما أصابها من قبل فى عهد الأمويين فاختلت ، ولم يراع فى جبايتها ولا فى فرضها نظام ولا مصلحة ! ولـمـا انقسمت الدولة الإسلامية إلى عدة دول ، لم يـكن النظام المالى لواحدة منها على السنن الشرعى « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » .

فهـــرس

كتب المؤلف

١ — علم أصول الفقه — نشر دار القلم بالكويت

٢ — خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى — نشر دار القلم بالكويت

٣ — مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه — نشر دار القلم بالكويت

توزيع
دار الأنصار للطبع
والنشر والتوزيع
٨١ ش البستان ناصية ش الجمهورية عابدين القاهرة

رقم الايداع ١٩٧٧/٢٤٧١

مطبعة التقدم
٤٤ شارع الماوردى بالمنيرة ت ٨٤١٤٢١